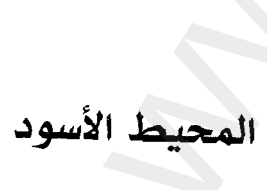
أدونيس

المحيط الأسود

PRINCE MYSHKIN

دار الساقي

المحيط الأسود





تصميم الغلاف: سمر معكرون

أدونيس

المحيط الأسود



الطبعة الأولى ٢٠٠٥

ISBN 1 85516 498 1

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ _ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove. London W2 5RH
Tel: 020-7-221 9347, Fax: 020-7-229 7492

المحتويات



I. تديّن السّياسة، دُنْيَويّة اللاّهوت

مفاتيح

ـ ١ ـ

«الشعر نَكَدٌ بابه الشرّ، فإذا دخل في الخير فسد»: عبارة للأصمعي يمكن تحويلها، (علماً أنَّ المقصود من كلمة «خير» هنا هو الدين)، في شكل آخر، فنقول: «إذا دخل اللاّهوت في الناسوت (العالم) فسد». إذ كيف يمكن تصور مجتمع يكون فيه كل شيء لاهوتياً؟ أو تكون السياسة والفلسفة والعلم والأدب والسلوك والجنس. . . إلخ، تجليات لاهوتية؟ ألن يفسد اللاّهوت آنذاك؟ ألن ينتهي؟

لا شكّ: هناك ترابط بين الروحي والزمني في الإسلام، كما هو الشأن في اليهودية والمسيحية. لكن السؤال هو: كيف؟

إن الصورة التي تُعطى لهذا الترابط والقائلة بأن الإسلام دين ودولة، في وحدة تامّة، تصدر عن قراءة للدين نشأت بعد غياب النبي. وأياً كانت أسبابها، وأياً كان القائمون بها، وأياً كان استمرارها، نجاحاً أو فشلاً، فهي تبقى صورةً مرتبطةً بفترةٍ تاريخية. وهي إذاً عمل نسبي، لا يُلزم المسلمين على مدى التّاريخ. إنها قراءة لا يمكن أو لا يصحّ أن تلغي قراءات أخرى تعدِّلها أو تناقضها.

التمايز بين كلام البشر وكلام اللّه، في قلب اللغة الواحدة، يشير إلى تمايز بين البشري والإلّهي. أي إلى تمايز بين شؤون البشر و«معنى» الوحي الإلّهي. إنه يشير، بعبارة أوضح، إلى «مسافةٍ» بين الزمني والروحي. وعلى هذا أذهب

إلى القول إن هذه المسافة ليست من أصل غربي، كما يُقال، وإنما هي بالأحرى من أصل إسلامي ـ وهي آتيةٌ في أساسها من الفصل بين الدين والشعر، أصل الثقافة العربية ـ أي بين الدين و«العقل».

لكن، ما يكون آنذاك معنى الترابط بين الروحي والزمني في الإسلام؟ إنه الترابط الذي يجعل من تعاليم الدين الخلقية رادعاً وملهماً، في كل ما يتعلق بإقامة سياسة الأرض ـ عدلاً، وحرية، ومساواة، واحتراماً للإنسان، صورة اللّه. فالدين بهذا المعنى، يوجّه ولا يحكم. يشير ولا يحدِّد. يُلهم ولا يأسر، يوسّع ولا يضيِّق. إنه الرحمة التي ترفرف على وجه الأرض، ضد كل طغيان. إنه الحرية.

يمكن القول إن قراءة النصوص الدينية في منحى التديين الكامل لشؤون الدنيا والعمل على المطابقة التامّة بين النص ـ النظر، والممارسة ـ العمل، تخفي عند بعضهم، فيما وراء الصراع على السلطة، رغبة في جعل المجتمع على الأرض انعكاساً لكمال العالم الديني السماوي. لكن هذه الرغبة تكشف، بدورها، عن أن المسافة بين النص والعمل، تظل قائمة قيام المسافة بين الأرض وما وراءها. يستحيل، بتعبير آخر، أن يتكامل التطابق بين النص والعمل، لسبب أساسي كامن في طبيعة النص ذاته، بوصفه نصاً متعالياً. والإصرار على هذا التطابق يؤدي إلى تجريد النص من تعاليه. وهو تجريدٌ يؤدّي، في الممارسة، إلى أن يُسْتنفد، وتتجاوزه حركة الواقع، ويتجاوزه العمل نفسه. ونحن نميل في هذا الإطار، إلى القول إن هذه القراءة هي في أساس ما حجب الأعماق الروحية الفريدة، في الإسلام. ونستطرد فنقول إن هذه القراءة تأخذ اليوم منحىً يكاد أن يُقلِّص أفق الإسلام، الرحب اللانهائي، في أفق السياسة والسلطة.

أليس حقاً إذاً القول إن السياسة أو السلطة أو الدولة لا يصح وصفها بالإسلامية ـ بالمعنى الديني المعتقدي، وإنما هي ممارسة دنيوية يجهد المسلم، فيها، وعبْرها، أن يستلهم تعاليم الدين في العدالة والمساواة وإقامة الحق؟ أليس حقاً القول إن العمل الدنيوي لا يمكن أن يصل إلى درجة التطابق مع هذه التعاليم، مهما كان صالحاً؟ وكيف إذاً يصح أن نصفه بأنه ديني؟ وتبعاً لذلك،

كيف يمكن، روحياً، أن تكون الدولة دينية؟ وفي هذا المستوى، كيف يمكن الإسلام ـ النص أن يكون الدولة ـ الممارسة العملية، وهو، بطبيعته، مما وراء الدولة، وفوقها؟

(١٩٨٥)

ـ ٢ ـ

بين السمات الأساسية التي تتسم بها قراءة النص الديني، السائدة، سمة يمكن أن نسميها باللاهوتية ـ الأبوية (يفضل هشام شرابي أن يستخدم لفظة: «البطريركية» بدلاً من الأبوية).

تقوم هذه القراءة، من هذه الزاوية، على الحنين الشامل إلى وحدة أصلية: وحدة دين، وحدة أمة، وحدة وطن، وحدة سلطة. لكن الواقع الذي تتمّ فيه هذه القراءة، وتتحرك، واقع متفكك ومتعدد: فهو أوطان وشعوب، والوطن «الجزء» هو بدوره دول متعددة، والشعب «الجزء» هو كذلك «طوائف».

*

موضوعياً، تبدو هذه القراءة «خيالية». لكن انفجار المتخيَّل في المجتمع العربي ـ الإسلامي اليوم يوفِّر لها نوعاً من الهيمنة، بحيث أنها تُعَطِّل السيرورة التعددية، وتظل عاجزة عن تحقيق «الوحدة».

ولم يكن «فكر النهضة» إلاّ تنويعاً على هذه اللاهوتية ـ البطريركية: الحركات «القومية»، من جهة، ومختلف الإيديولوجيات «الثورية»، من جهة ثانية.

*

«كنتم خير أمّة»: لا تعني أن المسلمين بإطلاق، وفي كل حين، هم «خير أمة». تعني، بالأحرى، أن الذين استجابوا للإسلام هم، في لحظة الاستجابة، خير من الذين لم يستجيبوا. فالخير هنا عائد إلى الاستجابة، وتصديق دعوة الرسول، وليس إلى الشخص بحد ذاته. ولهذا، فإن السؤال اليوم هو: هل هذه

«الأمة»، الآن، في واقعها ـ في فكرها وممارساتها، وفي حضورها الكوني، ـ هل هي، حقاً، «خير أمة»؟

هكذا ترتسم مسافة كبيرة بين «كنتم» (الاستجابة) وبين «أنتم» (الممارسة).

*

الأمة التي كانت، (بالاستجابة) «خير أمة»، هي الآن، (في الممارسة)، تكاد أن تفقد هويتها، لتفتُّتها وشقائها. بل إن حضارتها (العالمية) ماتت ـ أعني فقدت فاعليتها وموقعها ـ بوصفها حضارة وسيطة:

ـ زمنياً، بين اليونان والنهضة الأوروبية،

ـ وثقافياً، بين الثقافة ما قبل الإسلامية، وثقافة العصر الوسيط الأوروبيّة،

ـ ومكانياً، بين أوروبا وأفريقيا من جهة، والهند والصين من جهة أخرى.

لقد انهارت هذه الحضارة تباعاً في الغزوات التي قام بها العالم الأوروبي لغرض أساسي هو القرصنة، كما يقول نيتشه.

والقرصنة متواصلة،

وانهيار هذه «الأمة» يتواصل أيضاً.

*

في عالم العقل والتقنية، واستقصاء المجهول الكوكبي، تعلمنا قراءة النص الديني هذه، أن نعيش في ثقافة القضاء والقدر. كلا، ليس لنا، بمقتضى هذه القراءة، زمان ولا مكان: زماننا ذائب في القدر والقضاء، ومكاننا «ذائب» في القرصنة والاستعمار. بل يكاد مكاننا أن يتحول إلى سفينة تائهة، تتقاذفها أمواج القراصنة، من كل نوع، ومن كل صوب.

*

يدفعني وضع هذه «الأمة» إلى القول إن الغرب «يحيا»، في جانب كبير من حياته، بـ «موتها». وعبثاً تبحث عن «صداقة» فيه، تنقذها. لن تنقذها تبعيتها للآخر الأوروبي أو الأميركي، ولن ينقذها كذلك الحنين إلى «الأصل».

*

لا «العودة» ولا «التبعية»:

نحن ما نحن: هذا وعينا الذي يجب أن نبدأ به، مهما كان شقياً، ـ بعيداً عن «الآخر»، الغربي أو الأميركي، وباستقلال عن «الأصل». إنه وعي ينضج في هذه الفسحة المزدوجة ـ البعد المزدوج: عن «الأصل» وعن «الآخر» ـ في «حضورنا» لذاتنا و«غيابنا» عن «الأصل» و«الآخر» ـ وهو ما يسميه عبد الكبير الخطيبي، على مستوى آخر، بـ «النقد المزدوج».

(١٩٨٦)

ـ ٣ ـ

قراءة النص الديني السائدة، إنما هي قراءة أيديولوجية. وهي، في ذلك، تحوِّله إلى مكان للصراع.

*

أ ـ تقتضي القراءة الإيديولوجية العمل للفوز بالسلطة، من أجل تعميم «حقائقها» (حقائق القراءة).

ب ـ تصبح المعرفة سلطة، والسلطة معرفة: تتماهى الحقيقة والقوة.

ج ـ هذه القراءة الإيديولوجية ـ السياسية، تثير، بالضرورة، قراءةً أو قراءاتٍ أخرى.

د ـ يصبح النص الديني مكاناً لحرب القراءات (التأويلات)، أعني مكاناً لحرب السلطات، من حيث أن القراءة الإيديولوجية تحوله إلى وسيلة للتغلب والسيطرة.

هـ ـ يُسوَّغ العنف بوصفه جزءاً من هذه القراءات ـ السلطات، وبوصف كلٍّ من هذه، أنها تمثل الحق، وتتطابق مع الإرادة الإلَهية، ومن حيث أنها تبعاً لذلك، تفسر كل تعارض معها على أنه تعارضٌ مع الحق،

و ـ تُوصلنا هذه القراءات المتصارعة إلى عالم مُغلقٍ تتحرك فيه «عقائد» أو «مذاهب» كل منها عالم مغلقٌ بدوره.

ز ـ وبما أن قراءة النص الديني الإسلامي دينية ـ دنيوية، بحسب الفهم السائد، نُدرك كيف يتبادل المقدّس والدنيوي موقعيهما، وكيف يصبح العنف نفسه، في بعض الحالات، دينياً أو مقدساً.

*

تسري على المجتمع العربي ـ الإسلامي، القوانين نفسُها التي تسري على المجتمعات البشرية. فهو، على صعيد الاجتماع البشري، جزء منها. غير أن قراءات النص الديني، السائدة، تتم بطريقةٍ تبدو معها كأنها تعزل المجتمع العربي ـ الإسلامي عن هذه القوانين، ناظرة إليه كأنه قائم في عالم خاص غير أرضيّ. وهذا ممّا يؤدّي إلى أن يصبح الإسلام نفسه انعكاساً لهذه القراءات، بدلاً من أن تكون هذه القراءات، على العكس، ممثلة لبعض الاحتمالات التي يتيحها النص. هكذا يبدو الدين متعدداً، ومجزّأً، بتعدّد القراءاتِ وتجزُّئها. ويبدو المسلمون في معزلٍ عن حركة التغيّر والتطوّر، وبخاصةٍ الفكرية: خاضعين، تابعين.

*

يرشح من هذه القراءة السّائدة نوعٌ من القول بشكلٍ من العرقية المركزية، تقابل النزعة العرقية المركزية الغربية. ففي أطروحاتها ما يشير إلى القول إن «الأمة» (الإسلامية) مركز العالم، بوصفها تحمل خاتمة الرسالات الإلّهية وأكملها، وإن ما عداها يمثّل الخطأ، ولا بدَّ من هديها إلى «الصراط المستقيم». وبهذا المعنى ترفض هذه الأطروحات «حقائق» الآخر كلها ـ أي كل ما يزعم الآخرون (غير المسلمين) أنه الصحيح أو أنه الحق.

هنا، تتطابق «الهوية الإسلامية» مع «الانكفاء على الذات» ومفهوم الهوية هنا «وحْداني»، بالمعنى اللاهوتي، ومثاليّ بالمعنى الفلسفي. وطابعها الأساسي السلب أو الرفض. إنها هوية الفصْل: تفصل الثقافة الإسلامية عن غيرها من الثقافات، لكنها لا تطرح أية فكرةٍ عميقةٍ حول الوصل: كيف تتصل هذه الثقافة بغيرها؟

هكذا، يرى أصحاب هذه القراءة المغالية نوعاً من التطابق الكامل بين

الوحي الإلّهي. كما يؤوّلونه، والهوية الإنسانية للمجتمع الذي يؤمن بهذا الوحي.

الهوية هنا، مرّة ثانية، جوهريّة، خالدة، ثابتة ـ كمثل الوحي في جوهريته وثباته وخلوده.

❊

تُوهم الهوية القائمة كلياً على الفصل، بالاستمرارية، والديمومة واللاّتغير. توهم، تبعاً لذلك، بالتماسك والوحدة، والتميّز من الهويات الأخرى.

غير أن الهوية ليست مجرّد الوعي، وإنما هي أيضاً اللاوعي. ليست المعلَن وحده، وإنما هي كذلك المكبوت. ليست المتحقق وحده، وإنما هي كذلك المشروع ـ الأخذُ في التحقّق (أو الفشل). وليست المتواصل وحده، بل المتقطع أيضاً.

هناك، إذاً، انشقاق في صميم تلك «الوحدة» المتوهمة. إن «الأنا» ليست وحدةً، إلاّ ظاهرياً. إنها، عمقياً، تمزّقٌ وانشقاق. «الآخر» نفسه «مقيمٌ» (سلباً أو إيجاباً) في قرارة «الأنا». لهذا لا فصل دون وصل: لا «أنا» دون «الآخر». الهوية، الحية، البصيرة (أو غير العمياء) هي في هذا التوتر العلائقي الخصب، الملتبس، بين الأنا والآخر. دون ذلك تكون الهوية هوية الحجر والشيء، لا هوية الإنسان والوعي.

❊

لا تأتي الهوية من «الداخل» وحده، ولا من «الخارج» وحده: إنها في هذا التفاعل المتحرك أبداً.

لهذا يمكن القول إن الهوية ليست في ما يثبت بل في ما يتغيّر. أو يمكن القول، بتعبير آخر، الهوية معنى لا صورة له ـ أو هي، بشكلٍ أدق، معنى في صورة متحركة دائماً. فالهوية «لا تتطابق مع أية تجربة محسوسة»، كما يعبّر ليفي شتراوس. إنها تتجلّى في «الاتجاه نحو»، لا في «العودة إلى». إنها في التفتح، لا في التقوقع، في التفاعل لا في العزلة، في الإبداع لا في الاجترار.

❊

في الشعر، في الإبداع الفني، بعامة، تتجلى مسألة الهوية في إشكاليتها الأكثر سطوعاً. فالهوية، في اللغة الشعرية، هي موضع تساؤل دائم. لا يكون الإنسان نفسه، في تجربة الإبداع الفني، إلاّ بقدر ما يخرج مما هو. فهويته جدلٌ بين ما هو وما يكون: هي في هذه الحركية الدائمة ـ في اتجاه أفق آخر، وضوء آخر. والهوية في هذا المنظور، هي أمام الإنسان أكثر مما هي وراءه ـ وذلك بوصفه مشروعاً، وإرادة خلق وتغيير. أو لنقل: الهوية هي أيضاً إبداع: فنحن نبدع هويتنا، فيما نبدع حياتنا وفكرنا.

(١٩٨٦)

ـ ٤ ـ

تتحرك الدراسات الحديثة حول التراث في قفص من الأفكار المسبَّقة، الجاهزة. وهي أفكار تبسيطية، تَلْفيقية، وتوفيقية. ذلك أنها تستعيد الكتابات التي كُتبت حول «الأصول» ـ بأسئلتها وأجوبتها، ولا تطرح على «الأصول» أسئلتها الجديدة الخاصة. فلسنا نجد، مثلاً، دراسات تتساءل حول «الأصول» نفسها، وتسأل هذه «الأصول» نفسها. (باستثناء دراسات قليلة، رُفِضت وهُمِّشت، وعُزِلت، ونُبِذت). فما هذه «الأصول»؟ أهي دينية محضة؟ أهي دينية ـ أدبية؟ أهي دينية ـ لغوية؟ وما الفكر هنا، إذاً، وما طبيعته؟ وإذا كان الأسلاف قرأوا هذه «الأصول» بطرقهم الخاصة وأفقهم الخاص، وكتبوا قراءتهم ـ أي جسّدوها في نتاج فكري، فلماذا نتبنى، اليوم قراءتهم، ولماذا يُلزمنا نتاجهم؟ أو لماذا لا نقرأ نحن هذه «الأصول» قراءتنا الخاصة، في أفقنا الخاص؟ لماذا لا نسأل أسئلتنا الجديدة الخاصة، حول اللغة والوحي والنبوة والشريعة والشعر؟ وحول الذات، والآخر؟ وحول «الأصيل» و«الدخيل»؟ وبأي معيار نُضيف إلى «الأصول» الأولى، «أصولاً» تابعة أو مصاحبة، ليست إلا قراءات أو تأويلات ـ تلك التي أُنتجت في العصور التي تلت عصر النبوة؟ وبأي معيار نمزج بين هذه العصور الماضية، ونوحّدها، وننظر إليها، ثقافياً، بوصفها كلاًّ ثقافياً واحداً نسميه «التراث»؟

وإذا كان أسلافنا حددوا في تأويلاتهم للأصول مستوى معيناً للعلاقة بين الدين والسياسة، من جهة، وبينهما وبين الفكر أو العقل أو الثقافة، من جهة ثانية ـ مستوى يستجيب لِمشكلاتهم وعصرهم، فلماذا نتبنى نحن، اليوم، هذا المستوى ذاته؟ ولماذا لا نحدد مستوى آخر، يستجيب لمشكلاتنا المختلفة، وعَصْرنا المختلف؟

ما كانت تمثله الفلسفة اليونانية، أو الحضارة الفارسية، يختلف كلياً عما تمثله، اليوم، الحضارة الغربية. أفليس معنى ذلك أن علينا أن نقرأ «الأصول»، بشكل مختلف عن القراءات الماضية؟ أين نجد هذه القراءة المختلفة؟ ومن الذين قاموا بها؟ واحد، اثنان، ثلاثة؟ ما مصير قراءتهم؟ أليس هو كمصير القراءات المختلفة في الماضي ـ قراءة المتصوفة، والرازي، وابن الراوندي، وابن رشد؟ لماذا؟ وأين العلة؟

أسأل هذه الأسئلة لأقول، بإيجاز، إن القراءة التي سادت والتي لا تزال سائدة هي قراءة فقهيّة، وإن الثقافة العربية السائدة، اليوم، هي ثقافة فقهيّة: السلطة للنص، لا للرأي.

ولكي أقول إن مساءلة هذه السلطة هي المسألة الأولى.

اللّغة، «الحيّة»، «الميّتة»

ـ ١ ـ

يكتب العربيّ اليوم بلغةٍ هي أقدم اللغات الحيّة الحاضرة. فهي لا تزال، بين هذه اللغات، كما كانت في نشأتها الأولى، تقريباً ـ نَحْواً وصَرْفاً. ومعظم القضايا التي يواجهها اليوم وتفرض عليه التفكير فيها والكتابة عنها لم تدخل، خصوصاً ما اتصل منها بالبعد المدني ـ التكنولوجيّ، في تاريخية اللغة العربية. وهذا ما يدفع بعضهم إلى وصف هذه القضايا بأنّها «دخيلة» على اللسان والفكر العربيين. ويدفع بعضهم الآخر إلى الزعم بأنّ الحياة سبقت اللغة العربية حتى أنَّها تبدو لهم، انطلاقاً من زعمهم هذا، أنّها أصبحت ميتة، أو شبه ميتة. ومن ثم يتخذون من هذا حجة على اللغة العربية، فيُجمعون على اتهامها بالقصور والعجز، مطالبين بـ «إصلاحها». لكنهم يتباينون في طرق هذا «الإصلاح»: منهم من يطالب بإعادة النظر في صرفها ونحوها، ومنهم من ينادي بإحلال العامية مكانها، ومنهم من يذهب إلى أبعد ـ إلى تغيير صورتها ذاتها، فيطالب في كتابتها، باعتماد الحرف اللاتيني بدلاً من الحرف العربي.

ـ ٢ ـ

لست هنا في صدد مناقشة هذه الآراء، وإنما أود أن أنظر في المبدأ الذي دفع إليها: فأين العلة ـ أهي في طبيعة اللغة نفسها، أم في الإنسان ـ أعني في منهج تفكيره، وفي طريقة استعمال اللغة؟

ـ ٣ ـ

صحيح أن للغة العربية بنيتها الخاصة التي تؤثر في النظام المعرفي العربي. لكن هذه خصوصية تميزها من سواها، فهي العلامة على أنها هي ما هي. لكن اللغة، أية لغة، لا تَقْسر العقل إلاّ إذا كانت تملكه وتسيّره، وكأنّ الإنسان مجرد مكان تنتج اللغة فيه وبه أصواتها ومعانيها. وهذا مما لا يصح القول به. العكس هو الصحيح. ولذلك فإن خصوصية اللغة تنطوي على طواعية وقابلية للتكيف مع حركة العقل، ولتلبية حاجاته. فالقصور أو العجز لا يكون من طبيعة اللغة وإنما يكون في النظرة المعرفية وفي طرق التفكير والفهم. ولو كان في طبيعة اللغة، لكان الفكر واحداً، ولما أمكن التفكير إلاّ في اتجاه واحد، ولتساوى المفكرون والشعراء جميعاً في نتاجهم، نوعاً وقيمة.

ـ ٤ ـ

المسألة التي يجب جلاؤها هنا ليست في اللغة ذاتها، وإنما هي في بنية معرفية هيمنت، لعوامل كثيرة اقتصادية ـ اجتماعية ـ سياسية، على طرق إنتاج المعرفة عند العرب، ووجهت طرائق بحثهم. تتمثل هذه البنية، أساسياً، في العلاقة بين النص الديني وإعادة إنتاجه معرفياً بالإيمان. لنقل، بشكل أوضح، إنها بنية العلاقات بين الدين ـ نصاً، والإنسان متديناً. وهذه، كما نعرف علاقة قبول، أي أنها، وفقاً للمصطلح العربي القديم، علاقة نقل. النص، في المنظور النَّقليّ، يقين كامل ونهائي، والمعرفة هي اكتشاف ما ينطوي عليه، وتفسيره. ليس دور العقل، هنا، أن يبحث عن المعرفة خارج النص، وإنما ينحصر دوره في تدبّر الطرق التي تكفل فهمه ومعرفته، دون تحريف، ودون إقحام «رأيه»، أو قول شيء من «عنده». عملية فهم النص مشروطة، والحالة هذه، ببنيته اللغوية أي بنصيته. وضمن هذه الحدود، نفهم كيف أن الإيمان بأسبقية الحقيقة على العقل، وبأولية النص الذي ينطوي عليها، أثّر كثيراً على الاشتغال باللغة، فانصرف الباحثون إلى العناية لغوياً بكل ما يرون أنه يتطابق مع أفق النص القرآني، ويفيد في فهمه. ومن هنا إهمال الواقع ووقائعه وعلاقاته المادية

وأدواته وكل ما يتعلق بأشياء التمدن وبالحركيّةِ الحضرية، لأن الاهتمام السائد كان منصبّاً على أشياء الإيمان الديني ـ نظراً وأخلاقاً، علماً ومعاملات.

ربما كان في هذا ما يفسر الظاهرة الثقافية السائدة في الحياة العربية: فائض كلامي، تجريدي ـ غيبي، يتحرك في معزل عن الواقع وأشيائه. وفائض في الأشياء والأدوات الحضرية يتحرك في معزل عن اللغة. لكن هذا الانفصام ليس لغوياً، أي أنه لم يحدث بسبب من اللغة ذاتها، وليس نابعاً من طبيعتها، من عجزها عن تسمية الأشياء الناشئة، و«إعرابها»، وإنما هو نابع من بنية التفكير. وهي بنية لا تُعنى بأشياء «المادة» عنايتها بأشياء «الروح».

ـ ٥ ـ

إذا كانت بداية «الإصلاح» هي في فهم المشكلة ذاتها، موضوع الإصلاح، فهماً عميقاً، فإن البداية الحقيقية هي في قراءة فراغ ما، أو غياب ما في الحياة الفكرية العربية: إنه غياب التفكير خارج البنى المسبّقة، غياب البحث والتساؤل خارج المعطى الديني اليقيني. وفي ظني أن العجز أو القصور أو الجمود الذي يُعزى إلى اللغة يجب أن يعزى إلى ذلك الغياب.

العلة، بتعبير آخر، هي المرجعية ـ المعيارية التي كانت توجه العقل العربي سلفاً في أي ميدان يخوضه. هي في الإيمان بأنّ الحقيقة معطاة مسبَّقاً في النص: على مستوى الطبيعة، في النص الشعري ـ اللغوي (الفطرة)، وعلى مستوى ما وراء الطبيعة، في النص الديني (الوحي).

وهذا ما يفسر أن الحركات الأدبية والفكرية في المجتمع العربي لم تكن إلاّ نشاطاً يتراوح بين نقل النص، معرفياً، وتأويله بشكل أو آخر. وقد رأينا من ناحية الفلسفة أن التأويل، في مَنْحاهُ الأكثرِ شيوعاً، لم يكن إلاّ تَغْليباً لِلنصّ على العقل قراءة عقلية للنص ذاته: أي أن الأولية كانت للنص لا للعقل، وكان العمل العقلي مشروطاً بهذه الأولية وتابعاً لها. وكانت الحقيقة في النص، لا في استقراء العقل واستنباطه. هكذا لم تكن الحركة العقلية ـ الفلسفية في أوجها، إلاّ نوعاً من شرح المُعطَى النصّي، وتفسيره.

كذلك كان الأمر في ما يتعلق بنقّاد الشعر. فلم يكن النقد إلاّ تَقْعِيداً لما فهموه من النص الشعري الأول، النص ـ الأصل (الجاهلية)، وإلاّ إرساءً لطرق المعرفة الشعرية وطرق الكتابة الشعرية، استناداً إلى هذا النص ـ الأصل. فالمعرفة الشعرية هي أيضاً كامنة في نصٍّ أول هو الشعر الجاهلي، شأن المعرفة العقلية ـ الدينية الكامنة في نصٍّ أول هو الوحي.

ـ ٦ ـ

هل في طبيعة اللغة العربية ما يمنع العربي المسلم أن يسأل، مثلاً، من أفق غير ديني: ما الإنسان؟ ما العالم؟ ما المصير؟ هل اللّه موجود وكيف؟ ما طبيعة العلاقة بينه وبين الإنسان والعالم؟ أو أن يسأل أي سؤال حول أشياء الحياة والتحضر والتقدم؟

هل في طبيعتها ما يمنعه من أن ينتج معرفة تغاير المعرفة النصية؟ أو ما يمنعه من تسمية العالم والإنسان وأشياء الوجود كلها، تسمية غير دينية؟

الجواب هو، طبعاً: لا.

لكن يجب أن نعترف بموانع من نوع آخر. منها لاجدوى هذه الأسئلة، ضمن البنية الدينية المهيمنة، لأن أجوبتها موجودة، من جهة، ولأن طرحها، من جهة ثانية، يعني رفضاً لهذه الأجوبة، أو على الأقل تشكيكاً فيها، مما لا مجال له أبداً. ذلك أن البنية المعرفية المهيمنة تحول دون ذلك، لا بمستواها الإيماني الوثوقي وحده، وإنما كذلك بمستواها السلطوي.

ـ ٧ ـ

استناداً إلى ما تقدم، يمكن القول إن الفرق الثقافي الجوهري بين العربي المسلم، والفارسي أو اليوناني أو الهندي لم يكن فرقاً في طبيعة اللغة: العربي «تقيده» لغته و«تمنعه» من التفكير والبحث، وأولئك «تحررهم» لغاتهم، وتفسح لهم مجال المعرفة والبحث. وإنما كان فرقاً في الموقف، أي في الجواب عن أسئلة المعرفة والوجود: هل العالم نص موحى نهائي، كامل ومطلق، تنبثق منه

المعرفة والحقيقة، وهو معيارها ـ أم أن العالم، على العكس ميدان اختبار واستكشاف، منهما تنبثق المعرفة والحقيقة ـ أي أن العالم، بعبارة ثانية، نص يُكتب باستمرار، وبأشكال متعددة، وأن المعيار في هذا كله هو العقل وحده؟

إن هذا السؤال يكشف، كما نرى، عن إشكالية المعرفة في الماضي، وهو نفسه يكشف عن إشكالية الحداثة في الحاضر.

ـ ٨ ـ

كانت المعرفة عند العرب، في المنظور الذي عرضناه، بياناً بمعنييه: استبيان تراكيب اللغة، واستبيان معنى النص. وهي، في الحالين، ليست استكشافاً للعالم بالعقل، وإنما هي استكشاف للنص، داخل بنية النص، ذلك أن العالم مستكشف في النص، مسبَّقاً.

في هذا الإطار ينبغي أن نفهم ما يقوله الإمام الشافعي برواية السيوطي: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلاّ لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس». وما يقوله السيوطي معقباً: «لسان يونان في حيز، ولسان العرب في حيز». (جلال الدين السيوطي، **صون منطق الكلام**، دار النهضة للطباعة، القاهرة ١٩٧٠، الجزء الأول، ص ٤٧)، ذلك أن «لسان يونان» في وضع البحث عن الحقيقة الغائبة، أما «لسان العرب» فهو في وضع استبيان الحقيقة الحاضرة في النص. والعربي الذي يستعمل «لسان يونان» لمعرفة الحقيقة يكون كمن يريد أن يعرف الحضور بالغياب، والمُعطى باللامعطى، والحق بالتوهم، وقول اللّه بقول الإنسان. وهذا في الحدس الديني العربي باطِلٌ، عدا أنه ضلال.

ـ ٩ ـ

من هنا الاهتمام بنحو اللسان العربي، إذ لا بدَّ لفهم النص القرآنيّ من فهم اللغة العربية وتراكيبها. من هنا كذلك العناية بجمع الشعر ـ الأصل وتدوينه. إن تدوين الشعر ووضع النحو عملان تمَّا بدوافع دينية، أصلاً، لمعرفة النص

القرآنيّ معرفة دقيقة. فقد كان الشعر، نحواً وصرفاً، قاعدة لغوية لفهم نحو القرآن وصرفه. وقد رُوي عن ابن عباس أنه قال: «الشعر ديوان العرب. فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله اللّه بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها، فالتمسنا معرفة ذلك منه» (**الإتقان في علوم القرآن**، للإمام السيوطي).

في هذا الضوء ندرك أن سلطة النص الشعري «الجاهلي» أو مرجعيته ليست آتية من طبيعة الكلام الشعري «الجاهلي»، أو من طبيعة العقل العربي، وإنما هي آتية من سلطة النص الديني، وطرق معرفته، التي سادت. خصوصاً أن فهم البنية اللغوية في النص الأول شرط ضروري لفهم ما يستغلق في النص الثاني. وهذا يتم في إطار التراكيب اللغوية، لا إطار المعرفة المحضة. فالنص الشعري «الجاهلي» هو، معرفياً، نص ثانوي، بالقياس إلى النص القرآني، وليس مصدراً للحقيقة في أية حال.

ـ ١٠ ـ

لكن، ما النحو؟ إنه، تعريفاً، «إعرابُ الكلام العربي» وهو «القصدُ والطريق» وهو «انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه، من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع والتحقير والتكبير والإضافة والنسب وغير ذلك، ليلحق من ليس من أهل العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها، وإن لم يكن منهم، أو أن شذ بعضهم عنها رُدّ به إليها» (**لسان العرب**، مادة: نَحَا).

وهو إذاً أداة لا بدَّ من إتقانها لكي يمكن إتقان القراءة. وهو ليس منهجاً في المعرفة الفلسفية أو الأدبية أو العلمية، وإنما هو عاصم من الوقوع في خطأ القراءة، والوقوع بالتالي في خطأ الفهم.

أما أسرارُ اللغة في تأليفها الصوتي، وأجراس حروفها، وإيقاعيتها، والملاءمة بين طبيعة المعنى وطبيعة الصوت الذي يؤديه، وعلاقة الألفاظ بالنفس وبالطبيعة، وفاعليتها الإبداعية ـ فهذا كله من شأن الذات التي تمتلك اللغة وأسرارها، ومن شأن الطاقة الخلاقة في الإنسان.

ـ ١١ ـ

يَتضح في هذا الضوء أن القوالب النحوية ليست «مقولات»، ولا «تتضمن معنى المقولات»، كما يذهب باحث معاصر (محمد عابد الجابري، **دراسات عربية**، عدد ٦ نيسان ١٩٨٢: خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية). يتضح كذلك أن أساليب البيان العربي لا تقوم مقام البرهان في الخطاب المنطقي، كما يرى، وليست لها صلة بنيوية بالبرهان، إذ أننا نجدُ أشخاصاً يتساوون في عدم الخطأ، نحوياً، بالنسبة إلى قراءة نصٍّ ما، لكنهم مع ذلك يختلفون في مستوى الفهم وفي مستوى المعرفة.

ـ ١٢ ـ

صحيح أن بعض النحاة بالغوا في نزعتهم التقعيدية، بتأثير من الفلسفة، فلم يقفوا عند تفسير الظواهر الحركية التي تعرض لأواخر الكلمات، أي عند تفسير مدلول الحركة الظاهرة، واتصالها بالعامل الملفوظ. وإنما تجاوزوا ذلك إلى تصورات وافتراضات وتعليلات، مما جعل مباحث النحو تزدحم بألفاظ من مصطلحات المنطق، كالقياس، والعامل، ذاهبين إلى أن الحركة أثرٌ لا بدّ له من مؤثر، أو معلول لا بدَّ له من علّة. وغالى بعضهم في هذا الاتجاه حتى بدا النحو معهم كأنه يقوم على منهج منطقي، أي على تقديرات ذهنية، وافتراضات عقلية أكثر مما يقوم على تفسير الظواهر اللفظية، استناداً إلى الطبيعة اللغوية ذاتها ـ أعني طبقاً لمقتضيات التعبير وقوانين الصوت. بل أخذ البحث النحوي يبدو شبيهاً بالبحث الفقهي الديني (فقه اللغة): يحاول الفقيه أن يفسر ويعلّل كل شيء، إذ لا بدَّ لكل فعل من فاعل. كذلك النحوي، يحاول أن يعلِّل، في ميدان بحثه، كل شيء.

ـ ١٣ ـ

تنبه بعض علماء اللغة القدامى إلى الخطر في مزج علم اللغة بعلم المنطق، مؤكدين على ضرورة إخضاع البحث النحوي للسماع وطبيعة الأداء. وذهب

بعضهم توكيداً وتعزيزاً، إلى القول بضرورة دمج علم النحو في علم المعاني وفي علم البلاغة.

مثلاً، انتقد ابن السيد البطليوسي الأندلسي (توفي سنة ٥٢١هـ) «إدخال صناعة المنطق في صناعة النحو»، واستعمال «الألفاظ المنطقية التي يستعملها أهل البرهان» في الكلام عليه، قائلاً إن «صناعة النحو تستعمل فيها مجازات ومسامحات لا يستعملها أهل المنطق، محتجاً بكلام أهل الفلسفة أنفسهم، الذين كانوا يقولون: «يجب أن تُحمل كل صناعة على القوانين المتعارفة بين أهلها». والذين كانوا يرون أن إدخال بعض الصناعات في بعض، إنما يكون من جهل المتكلم، أو عن قصد منه للمغالطة، واستراحة بالانتقال من صناعة إلى أخرى، إذا ضاقت عليه طرق الكلام. وصناعة النحو ينبغي البعد بها عن صناعة الفلسفة، والوقوف بها عند كلام العرب «المأثور عنهم» (**المسائل والأجوبة**، مخطوط، الأسكوريال، ١٥١٨، ورقات ٤٣ ـ ٤٤).

وفي هذا الصدد، أسوقُ هذه الطرفة البالغة الدلالة: فقد جاء في **الإمتاع والمؤانسة** لأبي حيان التوحيدي (دار مكتبة الحياة، بيروت، الجزء الثاني، ص ١٣٩) أن أعرابياً وقف على مجلس الأخفش، وهو من كبار النحويين، فسمع كلام أهله في النحو، وما يدخل معه، فحار وعجب، وأطرق ووسوس. فقال له الأخفش:

ـ ما تسمع، يا أخا العرب؟

قال الأعرابي:

ـ «أراكم تتكلمون بكلامنا، في كلامنا، بما ليس من كلامنا».

ـ ١٤ ـ

أخلص من هذا كله إلى أن النحو العربي، دون أن ننكر تأثره بالمنطق اليوناني، ليس أداة برهانية عقلية كالمنطق، وإنما هو أداة تمكننا من قراءة اللغة قراءة صحيحة، دون أن تمكننا، بالضرورة، من فهم ما نقرؤه فهماً صحيحاً.

فالنحو يكشف خطأ القراءة، لا خطأ المعرفة. إنه، بتعبير آخر، منهج لضبط القراءة، وليس منهجاً لضبط المعرفة.

ـ ١٥ ـ

أضع اليوم، بين المهمات النقدية الأولى، مهمة تحليل الشكل ـ الدلالة في اللغة السائدة، كما فعل ماركس في تحليل الشكل ـ البضاعة، في الاقتصاد الرأسمالي. فهذه اللغة تكاد أن تمحو النشوة والرغبة والحيوية من أجل تثبيت النظام الإيديولوجي للحاجات. إنها سدٌّ بين الواقع والإنسان.

والقصور أو العجز الذي ينسبه بعضنا، اليوم، إلى اللغة العربية لا يعود إلى اللسان العربي ذاته، كما أشرت مراراً وأكرره. إنه يعود إلى بنية معرفية حولت اللغة بطرائق استعمالها إلى ركام من المفهومات والتعليلات، وجعلت منها آلة لا تنتج إلاّ نفسها، وحوَّلت المعرفة، تبعاً لذلك، إلى نوع من الانعكاس المرآتي. وهو تحويل ساعد في تثبيت الدعوى بأن بين ألفاظ اللغة والحقائق المعطاة، مسبَّقاً، علاقة بل مطابقة تامّة، لا يجوز العبث بها.

إنه تحويل جعل من الكلمات أوعية تمتلئ بأجسام باردة، اسمها «الأفكار»، بدت فيه حركة التعامل بالألفاظ، كأنها حركة تبادل بضاعي، أو كأنها «عملة». هكذا بدت اللغة أشبه بقاطرة تسير على سكة واحدة، لغاية واحدة: إفراغ ما تحمله، أي تبليغ «الأفكار» بشكل مباشر، واضح. ومع تزايد القمع السياسي ـ السلطوي، هيمنت طريقة معيَّنة لقراءة العالم، بوساطة هذه «اللغة» ذاتها، وسادَ بالتالي، نظام معرفيّ مُحدَّد ومحدِّد.

هكذا نعيش ونفكر، منذ قرون عديدة، وفقاً لهذا النظام: نُوجَّهُ مسبقاً، فكراً وحساسية وتعبيراً، وتحدَّد معرفتنا بالدلالات السياسية ـ السلطوية، ونحمل الكلمات، كأنها أشياء وأدوات، أو كأنها أسلحة.

نضيف إلى ذلك أن الاستعمال المؤسسي ـ الوظيفي الذي هيمن على اللغة، طول هذه القرون، راكم على جسدها، صدأ هائلاً أدى إلى نشوء عازل بينها وبين حركة الحياة، وطمَس حيويتها وطاقاتها. وقد تطابق هذا الاستعمال،

إيديولوجياً، مع العادات والتقاليد الموروثة تراكمياً، ومع علاقات الانحطاط والتبعية السياسية والثقافية. وهذا كله أدى إلى هيمنة خطاب ليست له أية علاقة إبداعية مع العالم الشخصي الداخلي، ومع مجهولات العالم، وتفجرات الذات الخلاّقة، ومع المهمات الحقيقية للفكر.

ـ ١٦ ـ

غير أن هذا كله وليدُ فهْم معيَّن للعلاقة بين اللغة والشيء، معرفياً. وهو فهم يقوم على نوع من الالتباس في النظر: بين اللغة من حيث أنها وَحْيٌ، واللغة من حيث أنها اصطلاح إنساني، ونشاط تابع لفعالية الإبداع الإنساني.

وهذه قضية أطرحها في السؤال التالي: هل يمكن اللغة أن تستنفد الوجود ـ فتحيط به إحاطة كلية، وتقوله كما هو، في ماهيته وتماميّته، بحيث يتحقق العلم الكلي ـ علم الوجود بما هو وجود؟

والجواب، دينياً، عن هذا السؤال هو بالإيجاب.

هنا تكمن إشكالية العقيدة المطلقة ـ غيبية كانت أو دنيوية ـ العقيدة التي تطرح نفسها على أنها معرفة كاملة بالأشياء ونهائية. أو تقول، بتعبير آخر، إن تسميتها للأشياء هي حقيقة هذه الأشياء، وكل تسمية أخرى، باطلة. فهي الحق والحقيقة، وما عداها خطأ وضلال.

وفي هذا الضوء، تتجلى لنا دلالة التوكيد على أولية النص، في المعرفة الإسلامية. ويعرّف ابن حزم الأندلسي النص بقوله: «هو اللفظ الوارد في القرآن والسنّة، مبيناً لأحكام الأشياء ومراتبها ـ وهو الظاهر، وهو ما يقتضيه اللفظ في اللغة المنطوق بها» (**رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١، الجزء الرابع، ص ٤١٥). وهو يُعطي لنصّية المعرفة والحقيقة، ولخاصيتها المرجعية المطلقة، بعدها القاطع، برفضه تقليد الآراء كلها، حتى تلك التي قال بها الصحابة والتابعون، وبتوكيده على أن التنازع في شيء يجب أن يُرَدّ إلى اللّه والرسول، بدليل الآية: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في

شيء فردّوه إلى اللّه والرسول، إن كنتم تؤمنون باللّه واليوم الآخر» (النساء: ٥٩).

وإذا كان يرفض تقليد آراء الصحابة والتابعين، فمن الطبيعي أن يرفض تقليد آراء الفقهاء. وهو يقول موضحاً موقفه، إن تقليد الآراء لم يكن في عهد الصحابة، ولا عهد التابعين، ولا عهد تابعي التابعين. فالتقليد بدعة حدثت «في القرن الرابع المذموم على لسان الرسول» ولا «سبيل إلى وجود رجل في القرون الثلاثة المتقدمة، قلّد صاحباً أو تابعاً أو إماماً أخذ عنه في جميع قوله، فأخذه كما هو، وتديَّن به، وأَفْتَى به الناس» (المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٦٦ ـ ١٦٧).

ويكشف هذا الموقف عن دلالة عميقة هي أن الدين بما هو وحي، أي بما هو كلام اللّه، ليس له ماضٍ ـ أي أنه مما وراء الزمان، فلا تنطبق عليه مقولة التغيُّر أو النقص. فالأساس هو الوحي ـ النص (اللوح المحفوظ). وهذا النص حضور دائم وكامل. والعلاقة به هي دخول في هذا الحضور، بشكل مباشر، لا بوساطة. ومن هنا رَفض التقليد. وهذا الرفض يضمر آخر: هو رفضُ التجديد. فالنص كامل أبداً ـ جديد أبداً. فلا تقليد ولا تجديد ـ بل سطوع مستمر للنص في كامل حضوره وبهائه.

ـ ١٧ ـ

في هذا المنظور نفهمُ كيف أن التطور في المعرفة الدينية إنما هو تحرك في النور الأصلي الشامل ـ نور النص، أي هو انتقال متدرج في هذا النور، أي بقاء في النور.

وعلاقة المسلم بهذا النص (اللغة) ليست علاقة حاضر بماض: ليست علاقة تاريخية وإنما هي علاقة الإنسان بذاته، وبما فُطِرَ عليه، وجودياً. هكذا، ليس النص ـ الوحي تراثاً وراء المسلم، أو ماضياً، وإنما هو حضور مُطلق. وليس التاريخ، تبعاً لذلك، حركة تنتقل من الحسن إلى الأحسن، أو من النقص إلى الاكتمال. فالأكمل والأحسن هو الأصل ـ العهد النبوي الأول، وكل

انحراف عنه إنما هو انحدار وهبوط. التاريخ، بحسب هذه النظرة، هو الأصل نفسه في توهجه وإشعاعه. هو تواصل الابتداء. هو الحضور المستمر للأصل. وكما أن الأصل وحدة، فإن التاريخ هو كذلك وحدة. التاريخ حضور موحّد في وحدة الأصل، يبدو فيه الوحي (النص ـ اللغة) أنه فَجْر الفكر الإسلامي ـ العربي ومهده. وهو فَجْر تجلّى في ضوئه الوجود كله ـ دنيا وآخرة.

ـ ١٨ ـ

ربما يتضح، في ضوء ما تقدم، كيف أن البحوث اللسانية العربية تواجه اليوم إشكالاً يكاد أن يكون مأزقاً. فاللسان العربي يمتزج، في وعي العرب، تاريخياً وثقافياً، بل يتوحّد بمفهومات غير لغوية: كالقداسة والحقيقة والهوية. وهذه تمتزج بمفهوم السلطة. وقد عمل معظم النحاة العرب، في القرون الأولى، على تقعيد اللغة بما يتطابق مع هذه المفهومات.

من هنا نرى كيف أن المعيارية النحوية الثابتة، في اللسان العربي، لا تزال تتغلب على حركية التحول ـ ونفهم كيف يتغلّب المجرد على المحسوس، والنظام على التاريخ، والتجوهر على التغيُّر والصيرورة، وكيف أن اللغة العربية تبدو، تبعاً لذلك، كأنها تامّة كاملة، يقتصر دور الناطقين بها على توارثها وتناقلها كما هي، بتماميّتها وكمالها.

لكن يجب أن نرى، من جهة ثانية، أن هذا الواقع التاريخي لا يعكس اللسان العربي في طبيعته وحقيقته وكلّيته، وإنما يعكسه تاريخياً، على المستوى الإيديولوجي ـ أي أنه يعكس الموقف الذي هيمن، تاريخياً، في النظرة إلى اللسان وفي تقعيده.

ـ ١٩ ـ

لقد عرف تاريخ البحث اللغوي عند العرب علماء لغة أكدوا في بحث اللسان على السماع، وطبيعة الأداء: ويعني ذلك أنهم أكدوا على التحوُّل لا على الثبات، وأنهم، بالتالي، أكدوا على الدور الإبداعي الفردي ـ الاجتماعي،

في جعل التعبير يتطابق مع تفجرات الحياة، ويساوق مقتضيات نموها. وهم، في هذا، يغلّبون تحول الحياة على ثبات القاعدة. يغلّبون، بتعبير آخر، الحركية الخلاّقة الفردية ـ الاجتماعية، على ثباتية المعيار.

ـ ٢٠ ـ

المفارقة في «الثقافة» التي يبشر بها اتجاهٌ لبنانيّ يقول بِـ«العاميّة» لا يمثّل إلاّ مظهراً جزئياً ومحدوداً في النشاط الثقافي اللبناني، ـ المفارقة هي في أن البنية الذهنية أو نظام المعرفة الذي يكشف عنه المكتوب بـ «اللغة اللبنانية» وحرفها اللاتيني، إنما هو النظام المعرفي الخاص باللغة العربية الفصحى. بل أكثر: إنه النظام المعرفي المرتبط بالجاهلية العربية. ومن يلقي نظرة فاحصة على بعض هذه الكتابات، سيجد أن نموذجها الأساسي الغالب يكمن في ما تكشف عنه معلّقة عمرو بن كلثوم ـ من وعي الأشياء ومقاربتها، ومن وعي الذات والتعبير عنها، وهو ما يمثّل الوجه الأكثر سذاجة في النظام المعرفي العربي.

ـ ٢١ ـ

يفرز هذا الاتجاه، اليوم، منحى في الشعر يقوم على رغبة في اللّعب. ولا نشير إليه هنا لقيمته، بل لدلالته. غير أن اللعب في هذا الشعر ليس ذلك اللعب التراجيدي، حيث يقف الشاعر وجهاً لوجه مع العبث والموت. وليس ذلك اللعب الغبطوي، حيث يهجم الشاعر على الحياة كأن الوجود كله يتجمّع في لحظة من الفرح. وإنما هو لعب اعتباطِيٌّ ـ آليّ، لا تَناسُبَ فيه، من أي وجه، بين الكلمات والأشياء. ولذلك فإن المسألة فيه ليست مسألة تجاوز للمرجعيّات أو المسبّقات النصوصية أو الشعرية، لأنه هو نفسه لا يقدّم نصّاً في سياق تجاوزي. المسألة هي إلغاء الشعرية، بجعل اللغة نفسها خليط أشياء تنعدم فيه الدلالة. هكذا تبدو الكتابة كشكولاً من الكلمات والأشياء، تقوم العلاقات فيما بينها على نوع من الارتطام ـ كأنّ هذه الكلمات والأشياء مجموعة من الأكَر أو الحصى يصطدم بضعها ببعض، عشوائياً، وكأن هده الكتابة نوع من الخبط بالأيدي.

- ٢٢ -

إن هذا الاتجاه الذي يبشّر به بعض اللبنانيين ويعملون له، بحثاً عن تمايز اللغة والثقافة، من أجل تمايز الهوية، لا يغيِّب ما يبحث عنه الباحث وحسب، وإنما يغيِّب كذلك الباحث نفسه: فهو «يخرج» من هويته، لكنه يحاول عبثاً أن «يدخل» في هوية أخرى. عدا أن نتاجه الأدبي، في أقصى انفصاله، لا يعكس إلاّ البنية الأدبية أو المعرفية التي يتوهم أنه ينفصل عنها.

من هنا نَصِف هذا الاتجاه بأنه سياسي ـ في معناه العميق، وفي محمولاته الأساسية. وهو، تبعاً لذلك، لا يستوقف القارئ لقيمته الأدبية أو الفكرية المحضة، بقدر ما يستوقفه لما ينطوي عليه من أبعاد سياسية.

- ٢٣ -

لكن هذا الاتجاه يشكّل باستمراريته، مناسبة لطرح بعض التساؤلات حول الهوية في مرحلة تاريخية تكشف عن أزمة الهوية، ليس في المجتمع العربي وحده، وإنما كذلك في مجتمعات أخرى كثيرة. وليست المسألة هنا، كما تبدو لي على الأقل، مسألة ترتبط بظاهرة ما يسمى بـ «الأقليات» وحركة المطالبة بحق الاختلاف، وإنما هي أعمق من ذلك بكثير، وأشمل دلالة.

ولا بدَّ من أن نعترف أولاً أن هذا الاتجاه يجد بعض مشروعيته، أو بعض ما يسوّغه في الواقع العربي نفسه. فثمة نظرة خاصة، إيديولوجية ومغلقة، ترى إلى الأمة بوصفها هوية كلّية مفردة، تنفي داخلها كل تمايز وكل اختلاف، بحيث تبدو الأمة «روحاً مُطلقاً»، أو «جوهراً». هكذا تُقدِّم هذه النظرة، في الممارسة العملية، الرابط الإيديولوجي على الرابط التاريخي ـ الاجتماعي ـ الثقافي، و«المجموع» على «الفرد». ولهذه النظرة تجسدات في الحياة العربية تؤكد الواحدية والائتلاف، سياسياً وثقافياً. وفي سبيل هذا التأكيد، يتم اللجوء إلى القمع بمختلف أشكاله، بحيث تهضم حقوق الفرد، وتتضاءل فسحة الحرية، مما يجعل الحياة غفلاً، ويحوّل الجماعة إلى مجرّد كمّ عددي.

إن لهذه النظرة ظروفها وأسبابها الداخلية والخارجية، لكنها جزئية وخاصة،

ولا تعبّر عن حقيقة الثقافة العربية، ولا عن هوية الواقع العربي. والإنسان الخلاّق المسكون بهاجس الحقيقة والبحث المعرفي لا يبني نظرية في الوجود على ظاهرة جزئية، ولا يأخذ مشروعية لأفكاره وأعماله من أفكار وأعمال في المجتمع هي نفسها موضع تساؤل، ولا تستمد قوتها من حقيقيتها، بل من أوضاع تاريخية تزول كغيرها، أو تتغيّر. ومثل هذا الإنسان لا يمكن أن يدّعي أنه محقّ لمجرد أن خصمه مخطئ، ولا يبني هويته على نفي الآخر له، فتكون هويته هي أيضاً الوجه المقابل، أي النفي.

ـ ٢٤ ـ

ليست مسألة الهوية مسألة صراع بين ذات من جهة، وموضوع هو الآخر، من جهة ثانية. لذلك ليست محواً للآخر في الذات، أو محواً للذات في الآخر. فالذات لا تكون نفسها حقاً إلاّ إذا كانت، في الوقت نفسه الآخر. فأنا حين أنفي الآخر، أنفي نفسي كذلك.

وفي هذا المنظور لا تكون الهوية ـ هوية الإنسان بما هو إنسان ـ في مجرد الاختلاف عن الآخر، سواء كان هذا الاختلاف دينياً أو قومياً. فإذا سألتك: «مَن أنت؟» وأجبتني: «أنا لبناني» أو «أنا فرنسي»، أو أجبتني: «أنا مسلم» أو «أنا مسيحي»، فإن هذه الأجوبة لا تفصح عن هويتك إلاّ سطحياً، ومن خارج. الاختلاف اللغوي نفسه، على أهميته، لا يعطي للهوية إلاّ مظهرها الخارجي.

إن الهوية التي هي قوام الإنسان، ذاتاً وإبداعاً، ليست في مجرد اختلافه عن الآخر، وإنما هي في حركية اختلافه، داخل ذاته ـ بين ما هو وما يكون. الهوية في الحالة الأولى انفصال وانكفاء، وفي الحالة الثانية اتصال وتوثب.

والهوية، في هذا المعنى، ليست تماهياً مع جوهر اسمه الأمة أو الوطن، وليست تطابقاً مع ماض ما ـ مع شخصية قومية ما، أو موروث ما. ليست مثالاً نتطابق معه، سلوكاً وتفكيراً. ليست دائرة ندور فيها. ليست مطلقاً نتوحّد به وننصهر فيه.

الهوية تفتح بلا نهاية. فأنت لست أنت، لمجرد أن لك اسماً خاصاً، ولغة

مختلفة، وقومية مختلفة. أنت أنت لا بما كنت، بل بما تصير. تكون الهوية صيرورة، أو لا تكون إلاّ سجناً.

ومن هنا فإن الاختلاف الذي يعطي الإنسان ماهيته هو في هذه الفسحة داخل الإنسان، حيث يتحرك دائماً لكي يتخطى ما هو، ويغيّر ما هو ـ مغيراً العالم.

وهذا، ما يعلمنا إياه، على نحو خاص، الإبداع في شكله الأعلى: الشعر. ويعلمنا إياه التاريخ: ليس للحيوان تاريخ، لأنه لا يقدر أن يتحرك داخل ذاته ـ لا يقدر أن ينفصل عن الطبيعة ولا أن يتخطى ذاته (مع أن لبعض الحيوانات لغة). ولهذا كان التاريخ إنسانياً ـ للإنسان وحده، ويصنعه الإنسان وحده.

وفي هذا ما يشير إلى أن الهوية ليست ظاهر الشخص، بل في عمقه الخفي، ـ ليست في ما يمكن تحديده، وإنما هي، على العكس، في ما لا يمكن تحديده.

ـ ٢٥ ـ

قد يسوّغ بعضهم هذا الاتجاه الأدبي «اللبناني» في معزل عن مضموناته الإيديولوجية، من حيث أنه محاولة احتجاج على اللغة المؤسسة ـ السلطة التي كبَتَتْ الحياة الداخلية الحميمة، وطمست حيوية الفكر، وقتلت حريته في التساؤل والبحث والتعبير، أو من حيث أنه محاولة لاختراق الاستعمال الإيديولوجي، المؤسسي ـ الوظيفي، الذي هيمن على اللغة العربية. والجواب آنذاك هو أننا مع هذا الاحتجاج وهذا الاختراق، وأننا لا نرى معنى لكتابة الشعر إلاّ بدءاً منهما. لكننا نصرخ في الوقت ذاته: آه أيها الاختراق، كم من البشاعات، تُرتكب باسمك! فالاختراق يتطلب طاقة إبداعية كبيرة، ومعرفة كبيرة بأداة الإبداع الأولى: اللغة.

إن اللغة، ببعدها الشعري الخلاّق، غائبة في ما يفرزه هذا الاتجاه من الكتابات الأدبية. واللعب الاعتباطيّ هو الذي يصنع هنا المعنى، ويصنع

الشعر، ويصنع الإنسان ـ بحيث تبدو هذه الكتابات كأنها، في آنٍ، دون اللغة ودون الإنسان ـ بل تبدو كأنها دون الأشياء نفسها.

إذا كانت اللغة، افتراضاً، «تستعبد» عقول بعضنا وحياتهم، فإن تحررهم لا يتم بجهلها، أو «بتغييرها» بل بمزيد من معرفتها. ولا يقدرون، بالتالي، أن يتحرروا منها، إلاّ بها وفيها. فلئن كانت موضع «موتهم» فإنها هي نفسها موضع «انبعاثهم». فمن جسد اللغة ذاتها، وفيه، يبدأ تحرير اللغة، وتحرير الشعر، وتحرير الفكر.

ـ ٢٦ ـ

القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين تاريخ صاخب، متوتر، انفجر في بيروت بعقائده كلها، وأفكاره كلها، وسياساته كلها، وموروثاته كلها. إنه انفجار ما سمي «عصر النهضة» ـ أعني فاتحة ما يمكن أن نسميه «انفجار الحداثة» في العالم العربي.

كانت بيروت أكثر من مختبر، كانت المرصد كذلك: تضع الخريطة العربية في حضن تململاتها وفي وهج توقعاتها، وتستشرف، فيما تتحرك وتحرك، الزَّلزلة. لكنها هي التي زُلزلت...

... أعني زُلزل المرصد، لكن الرصد نفسه لا يزال كامناً يتلألأ طالعاً من شقوق حياتها: من الدمار والخراب والموت.

(١٩٨٤)

سُلطة الأصْل

ـ ١ ـ

ليس هاجس التراث عند العرب مستحدثاً، كما قد يظنّ بعضهم(*). وليس كذلك خاصية عربية، كما قد يظن بعض آخر. إنه ظاهرة لدى الشعوب وفي مختلف العصور. ولقد طُرحت مسألة التراث عند العرب، منذ نشوء الدولة الأموية، أي منذ التقاء أو اصطدام الفكر الإسلامي ـ العربي بالفكر الآخر في البلاد المفتوحة: سُمي الأول بـ «الأصيل»، وسُمي الثاني بـ «الدخيل». وسُميت مسألة التراث، آنذاك، بمسألة «الأصول».

كان «الدخيل» يتمثل، من جهة، في الثقافات «القريبة»: البابلية ـ الآرامية، واليهودية ـ المسيحية، ويتمثل من جهة ثانية، في الثقافات «البعيدة»: الهندية، والفارسية واليونانية. ونعرف جميعاً حيوية الصراع في الثقافة العربية مع هذه الثقافات، وتفاعلها معها ـ وتنوعهما وغناهما، كما نعرف مستوى العُنف الذي كان يُرافق هذا كله، أحياناً. وبخاصة فيما بين العرب أنفسهم. بل يمكننا، كما

(*) بين ٢٣ ـ ٢٧ أيلول (سبتمبر) الماضي، عقدت في القاهرة ندوة دراسية حول: «التراث وتحديات العصر: الأصالة والمعاصرة»، شارك فيها حوالى مئة باحث من مختلف البلدان العربية.
إنها لظاهرة تتسمُ بطابع استثنائي في تاريخ الثقافة العربية الحديثة، خصوصاً بالنسبة إلى هذا العدد الضخم من المشاركين، وأهمية المشكلات التي يثيرها موضوع الندوة، فضلاً عن أن هذا الموضوع هو القضية المحورية، بل النواتية، في الثقافة العربية.
لهذه المناسبة كُتِبت هذه التأملات، إسهاماً في تعميق النقاش وتوسيعه.

يبدو لي، أن نؤرخ للثقافة العربية من شُرْفةِ الصراع بين «الأصيل» و«الدخيل». ومثل هذا التأريخ قد يكون، كما يبدو لي، الأكثر استقصاء وكشفاً.

ـ ٢ ـ

بدءاً من اصطدام الفكر العربي بالغرب، الحديث وفكره، عاد هاجس التراث، لكن بإلحاح أشد وحدّة أقوى، وبحساسية «متوتّرةٍ» سواء عند بعض «التراثيين ـ الأصوليين» أو عند بعض «اللاتراثيين ـ اللاأصوليين». وقد يكون ذلك عائداً إلى عوامل عديدة: داخلية تتمثل في تعددية «الأصول» الإتنية والروحية، وبالتالي الثقافية، في المجتمع العربي ـ وتتمثل، بخاصة، في «يقظة» هذه الأصول. وخارجية استعمارية، تتمثل على الأخص في قيام دولة إسرائيل.

هكذا، لا بدَّ من أن نلاحظ أن هذا الصراع الثقافي، اليوم، يرتبط أساسياً، شأنه في الماضي، بالدين والسياسة، وبالتداخل بينهما، أحياناً حتى الوحدة التامة ـ مما يعطي لهذا الصراع طابعاً إشكالياً شديد التعقيد.

ـ ٣ ـ

يجب أن نلاحظ، في هذا الصدد، لمزيد من التفصيل الموضح، الأمور التالية:

أولاً: يعود اليوم هاجس التراث متلبِّساً صيغته في الماضي: ثنائية الأصيل/الدخيل. ومن هنا نرى أن الفكر المهيمن الذي يصدر عن هذا الهاجس، منذ ١٧٩٨، تاريخ دخول «الدخيل» الغربي الحديث، ممثلاً بالحملة الفرنسية البونابرتية على مصر، إنما يتّبع المسار ذاته الذي فتحه «الأصوليون» العرب الأوائل في مناقشتهم العلاقة بين الأصيل الإسلامي ـ العربي (اللغة، الوحي ـ الدين)، والدخيل الأجنبي، اليوناني على الأخص (العقل ـ الفلسفة). وهكذا تولّدت ثنائية الأصيل/الدخيل، ثنائية: الوحي/الفلسفة، النص/الرأي، أو النقل/العقل.

ثانياً: ليست المُساءلة هي وحدها التي تُستعاد، وإنما يستعاد كذلك منهج

بَحْثِها، فضلاً عن نوعية المعرفة التي يقدمها، ومستواها. فكأن الفكر العربي الحديث الذي يبحث هذه المسألة يجترّ ماضيها المعرفي، ويدور على نفسه في حلقة مُفْرَغة. فأينما قرأت سترى أن «العقليين» يكررون ما قاله ابن رشد ـ لكن دون أن يذهبوا إلى أبعدَ منه.

يقودُ انعدامُ هذه المساءلة، إلى نوعٍ من تعطيل الفكر، أو إلغائه، ويؤدّي إلى وضع الإنسان العربي والحياة العربيةً في قفص. أي أنه يسهم في تحويلهما إلى شكلٍ من أشكال الجمود والموت. إنه، بعبارةٍ ثانية، يُسهم في تحويل سلطة النصّ إلى نصّ للسلطة.

ـ ٦ ـ

سأقول، لكي أكون أكثرَ إيضاحاً وتحديداً، إن عدم تحليل الدّين (النبوّة، الوحي، النصّ) مِن حيث هو مصدرُ معرفيّ، ومنهج معرفي، ونظام معرفيّ، تهيمن على الوعي العربيّ وعلى الحياة العربيّة، ومن حيث علاقته بالوجود والحقيقة، ومن حيث علاقته بالحياة والإنسان في العالم المعرفيّ ـ التقنيّ الحديث، إنّما هو إهمال لمادة الفكر الأولى في المجتمع العربي: للجذر الذي قامت وتقومُ عليه الهوية العربية، والثقافة العربية، وتكوّنتا به وفيه. والفكر الذي لا يفكّر في أصله، لا قيمة له، ولن يكونَ إلاّ قشرة يابسة، أو سحابة صيف. خصوصاً أنّنا لا نعرف قيمة ما ينشأ من فكر في المجتمع العربي (وفي كل مجتمع) إلاّ إذا عرفنا تاريخ القيمة الفكرية فيه. ولا نعرف هذا التاريخ إلاّ إذا درسنا أصول الفكر الماضي، ونتاجات هذا الفكر نفسه، بما هي وكما هي، واستوعبناها وتمثلناها في امتلاك معرفي، نقدي وخلاّق.

وليست المسألة هنا، في التحليل الأخير، مسألة شعر أو فلسفة، بذاتهما ولذاتهما، أو مسألة «معاصرة» و«أصالة» وإنما هي أشمل وأعمق وأبعد: إنها الإحاطة بكلّية الفكر الإسلامي ـ العربي، في فهمه الإنسان والوجود، بدءاً وحياة ومصيراً، وفي قيمة هذا الفهم، والآفاق المعرفية التي يفتحها.

بتعبير آخر، يبدأ الفكر العربي حين يبدأ المفكّر العربيّ يفكّر في ما لم يُفكر فيه: في ذلك المكبوت التاريخي، أو ذلك «المتعالي»: دينيّاً، وفكريّاً، وجسديّاً، واجتماعيّاً، وسياسيّاً.

ـ ٧ ـ

لنبدأ بطرقة خفيفة على باب المُصطلح: «الأصيل» و«الأصالة» و«الدخيل».

نقرأ في «لسان العرب» أن الأصل هو الحسب. والحسب ثابت من حيث أنه يبقى هو نفسه، لا يتغيّر. ولهذا كان الثبات من معاني الأصل. وكان الأصيل ما له أصول، أي ما هو ثابت.

ونقرأ في «لسان العرب» أن «الدخيل» يعني المفتعل أو المصطنع، وأنه يعني الآخر أو الغير، في مقابل الذات. وأنَّ «الدَّخَل» هو العيب أو الغش أو الفساد الدَّاخل في الحسب. وأن «الدَّخيل» هو المنتسب إلى جماعة ليس أصلُهُ منها. وأنه يعني كذلك الضيف والنزيل.

وهذا يعني أن «الدّخيل» يمكن أن يكون أصيلاً بـ «الإنزال» و«الإضافة».

والدليلُ على ذلك أنّ «كلمة دخيل أُدخلت في كلام العرب وليست منه»، كما يقول «لسان العرب»، ومع ذلك صارت هذه الكلمة أصيلة. ولو لم يكن «الدخيل» ينطوي على إمكان صيرورته «أصيلاً»، لما كان لنا، نحن العرب، من «الأصيل» غير اللغة العربية والشعر، ولكانت العلوم كلها، في مختلف أنواعها، «دخيلة» علينا. الدين «العربي» نفسه، ليس «صاعداً» من العرب، وإنما هو «هابط» عليهم. ومع ذلك أصبح في «هبوطه» عليهم، كأنه «صعود» منهم، وذلك بوساطة النبيّ العربيّ الذي لم يكن إلاّ رسولاً ينقل الوحي «الهابط»، وبوساطة اللغة العربية التي «حملت» هذا الوحي، أو التي «أُنزِل» بها.

ـ ٨ ـ

ماذا تفيدنا هذه القراءة؟

إنها تفيدنا شيئاً بسيطاً أساسياً هو أن لفظتي «الأصيل» و«الدخيل» كما

استَخدمتا في الماضي، وكما يستخدمان اليوم، مُصطلحان إيديولوجيان، وليست لهما أية قيمة معرفيّة أو علمية. إنهما «سلاحان» يحرسان نَصَّ السلطة، الذي «تكتبه» سُلطة النصّ. وعلى هذا، نقول إنّ كلمتي «التراث»، و«الأصالة» في استخدامهما الشائع لا يعنيان شيئاً، في مستوى الإبداع الفكري والفنيّ والعلميّ وفي إطاره. إنهما هما أيضاً مصطلحان إيديولوجيان لحراسة نصّ السلطة، وترسيخه.

ـ ٩ ـ

تقودنا هذه الطرقة الخفيفة على باب «الأصيل» و«الدخيل» إلى بضعة أسئلة أخرى.

إذا كنّا قد استطعنا أن نحدِّد معنييهما، اللغويين، فكيف نستطيع أن نحدِّد معنييهما الإنسانيين، أو الفكريين، أو الفنيين، أو العلميين؟ وما المعيارُ في هذا التحديد؟ ومن الذي يتولاه ـ وبأيّ حقّ، أو بأية سلطة؟ وما الحدّ الفاصلُ بينهما؟ وهل «الأصيل» في الشيء، أم هو في العقل؟ وهل يتطور «الأصيل»، أو يتفاعل؟ وكيف نرسم له حدود التطوّر، أو حدود التفاعل؟ وهل يتطوّر ويتفاعل في ذاته، لذاته، مع ذاته ـ أم أنه محتاج إلى الغير «الدخيل»؟ وحينئذ، كيف نحدِّد هوية هذا «الدخيل» لنعرف هل يقدر أن يلبيّ تلك الحاجة، وكيف؟

ـ ١٠ ـ

وتقودنا هذه الطرقةُ الخفيفة إلى الاعتبار بالتاريخ والتجربة.

مثلاً، لقد عُدّ في الماضي شعر أبي تمام «دخيلاً» على «أصالة» الشعر العربي، وهو يُعدُّ اليوم، في القلب من هذه «الأصالة». وعُدّ الفكر الصوفي «دخيلاً»، وهو يُعدُّ، اليوم، تجلياً عظيماً، وفريداً، من تجليات الإبداع العربي. وعُدّت من «الدخيل» اتجاهات وأفكار كثيرة تبدو الآن بمثابة الأضواء الساطعة في ليل الفكر العربي.

ونرى، بالمقابل، أنّ ما كان يعدُّه معظم العرب القدامى في الأدب والفكر

«أصيلاً»، يعدّه معظم العرب اليوم مجرَّد أكداس من الورق.

هكذا ما كان «أصيلاً» أمس، يبدو اليوم «دخيلاً». وما كان «دخيلاً» يبدو، على العكس، أنه هو «الأصيل». وهكذا نتساءل: ماذا يتبقى لنا، نحن العرب «الأصلاء» من منجزاتنا الحضارية لولا هذا الذي «دَخل» عليها، في مختلف حقولها ومستوياتها، بدءاً من لغتنا «الأصيلة» ذاتها؟

ـ ١١ ـ

مرةً ثانيةً، يتجلى لنا أن هذه المفهومات: «تراث»، «أصالة»، «أصيل»، «دخيل»، تكشف عن الإيديولوجي ـ السلطوي في الفكر العربي والحياة العربية، ولا تكشف عن الإبداع وحركيته. فالإبداع في جميع الشعوب وفي جميع العصور، لم يكن اجتراراً للذات. كان على العكس تفاعلاً مع الآخر، عطاءً وأخذاً: فالإبداع، جوهرياً، هو في بعض وجوهه، هذه الحركة الدائمة، من «تلقيح» الذات، أو لنقل، بتعبير حديث: هو «التهجينُ» المستمر للأصيل وللأصل، ـ لكن على نحو خاصٍّ يكفلُ للذات، دائماً، تميُّزها عن الآخر، وخصوصيتها.

ـ ١٢ ـ

تقودنا التأملات السابقة إلى هذه النتيجة: ليس هناك «أصيل» مَحْضٌ. ففي كل «أصيل» حي، «دخيلٌ» ما. تقودنا، تبعاً لذلك، إلى القول: إن ثنائية «الأصيل»/ «الدخيل» ثُنائية زائفة، ومضللة. إنها «لغة» السياسة السياسية ـ الإيديولوجية، وليست «لغة» الإبداع والمعرفة. ألم يكن ما سُمي في التاريخ العربي خروجاً على السلطة ونَص السلطة، يُتهَمُ بأنه خروجٌ على الإسلام والعروبة؟ أي على «التراث» و«الأصالة»؟ ألا نرى، اليوم، كيف يعيد هذا الماضي نفسه، وكيف تُستعاد هذه «اللغة»؟ ثم، ألا نجدُ هنا أساساً من أسس الارتباط العضوي بين السياسة والثقافة في المجتمع العربي، وبينهما وبين الدين؟

ولننظرْ إلى هذا المسرح الهَزْليّ ـ الفاجع في آن، مسرح الثقافة العربية المعاصرة، حيث تعرض تلك الثنائية الزائفة «شُخوصَها» و«أفكارها». فالماضي الذي يُستعاد، بوصفه موضع «الأصالة» ومَرجعها، إنما هو ماضٍ متعدد، وليس ماضي جماعة معيَّنة، أو نظرة معيَّنة. فلكل «ماضيه»، و«تراثه»، و«أصالته». كأن «الماضي ـ التراث» مرآة، وكلٌّ يرى فيها صورته وحده. ما تطابق معها هو «الأصيل»، وما تنافرَ معها هو «الدخيل». والذين «يصارعون» و«يفكرون» داخلَ هذه المرآة، هم، على الرغم من تباينهم، واحدٌ: إنهم يُلغون الحضور بوصفه مُستوعَباً في الماضي.

وليس غريباً، والحالة هذه، أن يرى الجميعُ في هذه المرآة الشيء ونقيضه معاً، فيقول لنا الواحد: ليس في هذه المرآة غير الروح والنزعات الروحية، ويقول لنا، على العكس، الآخر: كلا، إن في هذه الروح نفسها، مادية، ونزعات مادية.

ومن هنا يسهم هؤلاء جميعاً في تمويه المشكلة الحقيقية، ويُسهمون تبعاً لذلك في إلغاء العقل، وفي تعميق الوحدة بين سلطة النص ونص السلطة.

والمشكلة الحقيقية تبدأ بقراءة ما اصطلح على تسميته بـ «الأصول» قراءة نقدية، وليس بقراءة القراءات الماضية لهذه «الأصول». وما دام الفكر العربي خارج هذه القراءة فسوف يظل خارج المشكلة الحقيقية.

ـ ١٣ ـ

لكن، لنأخذ على سبيل المثال قراءة أولى للأصل الديني، ولتكن قراءة الطبري. وقد اخترت الطبري لأن قراءته «الخاصة» إنما هي قراءة «عامة»، أي أنها قراءة «سائدة». وهي هنا تتناول المعرفة ومفهومها ومداها.

يحدد الطبري المعرفة بتحديده التأويل ومجاله. يقول: «تأويل جميع القرآن على أوجه ثلاثة:

١ ـ أحدها لا سبيل إلى الوصول إليه، وهو الذي استأثر اللّه بعلمه، وحجَب علمه عن جميع خلقه (الروح، المصير... إلخ)؛

٢ ـ والوجه الثاني ما خصّ اللّه بعلم تأويلهِ نبيه صلّى اللّه عليه وسلّم، دون سائر أمّته (وهذا مما يحتاج إليه الناس، لكن لا سبيل إليه إلاّ ببيان الرسول)؛

٣ ـ والثالث منها ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وذلك علم تأويل عربيته وإعرابه، لا توصّلَ إلى علم ذلك، إلاّ من قبلهم».

هكذا نرى أن للمعرفة مبادئ وقواعد، وأن ثمة أشخاصاً اختصوا بها، هم وحدهم، ولا بد لغيرهم من أن يأخذوا أو ينقلوا المعرفة عنهم. لذلك حين نسأل: مَنِ المؤول (العارف) الأحق بإصابة الحق في تأويل (معرفة) ما يمكن تأويله، فإن الطبري يجيبنا:

١ ـ هو «الأوضح حجة في ما تأول وفَسَّر، مما كان تأويله إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلَّم، دون سائر أمته، من أخبار ثابتة عنه، إما من وجه النقل المستفيض، أو من وجه الدلالة المنصوبة على صحته»؛

٢ ـ وهو «الأوضح برهاناً في ما ترجم وبيَّن من ذلك، مما كان مُدركاً علمه من جهة اللسان، إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من مَنْطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة»؛

٣ ـ وهو الأكثر تطابقاً في ما تأول وفَسَّر مع «أقوال السلَف من الصحابة، والأئمة، والخلف من التابعين، وعلماء الأمة».

«وما كانَ من تأويل آي القرآن الذي لا يُدرك علمه إلاّ بنص بيان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلَّم، أو بنَصْبِهِ الدلالة عليه، فغيرْ جائز لأحدٍ القيلُ فيه برأيه، وإن أصابَ الحق فيه، فمخطئ في ما كان من فعله بِقيلهِ فيه برَأيِهِ، لأن إصابته ليست إصابة موقن أنه مُحق، وإنما هي إصابة خارصٍ وظانّ. والقائل في دين اللّه بالظن، قائل على اللّه ما لم يعلَمْ»، وهذا ما ينص عليه الحديث المأثور: «من قال بالقرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ». (الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: ١/ ٣٥، ٤٥).

ـ ١٤ ـ

إنّ كلام الطبري واضح لا يحتاج إلى تأويل. فالمعرفة هي بالنص والخبر،

وليست بالرأي. وسبيلها الصحيح هو الكتاب والسّنة والآثار. هكذا نرى أن بُنْيَةَ المعرفة في الإسلام، بحسب هذه القراءة، هي بنية نبوية، وليست عقلية. ومعنى ذلك أن المعرفة، خارج هذه البُنية، إنما هي ابتداع وضلال.

وإذا أدركنا اتساع أو عمق ما يؤسس له الدين في المجتمع العربي، وما يتأسس عليه، وأدركنا أن الدين هو دين أمة، وأن المعرفة بالتالي هي معرفة أمة، نُدرك السِّرَّ في «النهي عن الفرقة»، وفي «لزوم الجماعة». فهما يعنيان: لا فرقة فكرية، أو معرفية، بل لزوم المعرفة الصحيحة، المجمَع عليها بالنقل. وهما يعنيان أن للأمة الواحدة حقيقة واحدة، أي معرفة واحدة، وثقافة واحدة. أو، بعبارة ثانية: إن تجانُسَ الجماعة دينياً، يَقْتضي تجانسَها الفكري ـ المعرفي. وفي هذا أيضاً نجد ما يُوضح لنا الوحدة العضوية، بحسب قراءة الطبري، بين الديني والسياسي، أو بين سلطة النص ونص السلطة.

ـ ١٥ ـ

نعود الآن إلى الطرقة الخفيفة على الباب المغلق.

يُفترض بالمفكر العربي، اليوم، أنه ينتج معرفة حديثة لمجتمع عربي حديث. ويُفترض أن هذا المفكر يعرف أن الفهم السائد في هذا المجتمع للمعرفة، إنما هو الفهمُ الذي ينقله الطبري. فلماذا، إذاً، لا يستطلع أولاً الحقل الذي يعمل فيه، شأنَ كلّ مفكر؟ لماذا لا يسأل: هل ما يقوله الطبري، وهو القول السائد، صحيح؟ لماذا لا «يحرث» الحقل المعرفي الذي يعمل فيه، بدلاً من البقاء على هوامشه وأطرافه، إهمالاً أو تناسياً أو تجنباً، أو يبني «فوق» هذا الحقل، سَقْفاً لا قاعدة له، ولا أعمدة؟

لماذا لا يبدأ، فيقرأ ما قرأه الطبري، مجدّداً هذا الحقل المعرفي، تجديداً كلياً؟

تلك هي المسألة. وفي ضوء هذه المسألة نرى أن البحث العلماني، على اختلاف مستوياته وتنوعها، في النتاج العربي (التراث)، يسلك المسلك نفسه الذي يسلكه البحث الديني، لكن تحت «عباءة» مختلفة. ومهما بدا أن هناك

خلافاً بينهما، فإنه في الواقع والحق، خلاف ظاهري وشكلي.

وليس الفكر عباءة، بل هو الجسد ذاته.

إن الخطوة الأولى للفكر العربي الجديد هي مساءلة «الأصول» ذاتها، ومن ثُمَّ مساءلة القراءات التي قام بها الأوائل، في نقد جَذْريّ، شامل لمنهجها ولطبيعة معرفتها. فتلك وحدها، هي المسألة الآن.

ـ ١٦ ـ

لماذا أدعو إلى مساءلة «الأصول»، قبل النتاج أو تجلّيات هذه الأصول، التي نصطلح على تسميتها بـ «التراث»؟ والجواب أنّ مسألة التراث، أي مسألة الارتباط به أو التمرد عليه، إنما هي مسألة سياسية. فهي قضية السلطة لا قضية المبدع، سواء كان شاعراً أو كاتباً أو مفكراً.

حين كان يقال للعربي في الماضي: ارفض الفلسفة اليونانية، فإنما كان يُقال له: لا تأخذ الأفكار التي تخلخل القِيم التي تقوم عليها السلطة. تماماً، كما يقال له، اليوم: لا تستورد الأفكار الغربية أو الغريبة، ـ أي لا تكتسب المعرفة التي تخلخل ثقافة السلطة وقيمها.

فالتراث، في المنظور الذي يُدرس به اليوم، وفي طرق الدراسة، هو تراث السلطة، وهذا المنظور وهذه الطرق تدعم وترسّخ النظام الثقافي الذي تنهض عليه وبه السلطة.

ـ ١٧ ـ

كيف يمكن للشاعر باللغة العربية أن ينفصل عن هذه اللغة ـ كيف يمكن أن ينفصل عمّا لا كيان له إلاّ به، عمّا يتنفسه، كما يتنفس الهواء؟ وإذاً، كيف يصح أن نعلّمه الارتباط بها، والشاعر هو نفسه، في هذا المجال، المعلم الأول؟ وما يصحّ على اللغة يصحّ كذلك على شِعرها.

ومع ذلك فإن «فقهاء» السلطة لا يكفّون عن «تعليمه». ذلك أنَّ اللغة ليست هي التي تهمّهم، في الحقيقة، وإنما الذي يهمّهم هو استمرار وظيفة معيَّنة للغة:

أن تكون خادمة للسلطة ولنصها الثقافي. وليس الشعر هو ما يهمهم، وإنما يهمهم استمرار مفهوم معين للشعر، هو المفهوم الذي يجعل من الشعر زينة وزخرفاً لنص السلطة الثقافي، والذي يحوّله إلى سلاح في يد السلطة. ومن هنا نَمذَجَةُ الشعر الماضي الذي ارتبط بالنظام السياسي، والدعوة إلى كتابة الشعر على غراره. وتبلغ هذه النمذجة حداً يُغلق أفق المستقبل في وجه الإبداع الشعري، ويجعل الشاعر أسيراً لهذه النمذجة، بدلاً من أن تُفتح أمامه السبل كلها، خارج كل نمذجة، لكي يُبدع أشكاله الخاصة، كما تُفصح عنها تجربته الخاصة. وهكذا يخلق هؤلاء «الفقهاء» في وعي العربي أنّ الماضي هو دائماً الأفضلُ والأجمل. ولئن كان هناك من يعرف جمال الماضي، ويعرف كيف يكتشفه، فإن ذلك هو الشاعر في المقام الأول. ولئن كان صحيحاً، كما يعلّمنا هؤلاء «الفقهاء»، أن العرب لن يأتوا بشاعر أو فيلسوف أو فقيه في مستوى الشعراء والفلاسفة والفقهاء الأوائل، أو يفوقهم، فإن معنى ذلك أن وجود العرب نوع من الانحدار المتواصل، وأنهم سائرون إلى الانقراض الثقافي. هل الفقه الأكمل، حقاً، والشعر الأكمل، والفن الأكمل، والفلسفة والمعرفة الأكثر كمالاً، موجودة كلها في الماضي؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فلن يكون لتتابع الأزمنة وتغيرها، وللموت والولادة، أيّ معنى في حياة العرب، ولن يكون كذلك للمعرفة وللشعر والفن والفلسفة أي معنى.

ـ ١٨ ـ

إنّ الإبداعات العربية الكبرى، في مختلف الميادين، لا تحتاج إلى تنظير يعلّم الارتباط بها. إنها تسكنُنا، وتنبض في أجسادنا وعقولنا عبر اللغة التي حملتها.

والحداثة العربية، في مستواها الإبداعي، مسكونة بهذه الإبداعات الماضية الكبرى. وهنا يصحّ القول إنّ الفكرة انتقال وليست بدءاً مطلقاً، وإنها تبادل وتداخُل. فللأفكار، دائماً، بذورٌ ما. الشاعر أو المفكر يضعها في نسق خاص به: يفككها، يُحللها، يُعارضها، يُبرزها، يُهملها... لكنه يظل ضمن نسيجها.

كأنه لا «يخلق» فكرة، وإنما يخلق «علاقة» جديدة، مختلفة بين الأفكار ـ بين الأشياء.

والحداثة العربية، في هذا المستوى، تسبح في الإبداعات العربية الماضية. وحين نقول بتجاوز الماضي فإننا نعني، تحديداً، تجاوزاً لتصورات معيَّنة للماضي، أو لفهم معيَّن، أو لبنى تعبيرية معيَّنة، أو لعلاقات معيَّنة، أو لمعايير وقِيم معيَّنة، ولا يعني إطلاقاً أننا ننفكّ وننفصل عنه، كأنه أصبح عضواً ميتاً زال وتلاشى. فهذا محال عدا أنّ القول به جهل كامل، لا بالماضي وحده، بل أيضاً، بطبيعة الإنسان، وطبيعة الإبداع.

ـ ١٩ ـ

إنّ في ما قدّمناه ما يؤكد ثانية على أنّ الطريقة التي يُبحث بها «التراث» و«الأصالة»، في هذه المرحلة، إنما تخدم حصراً ثقافة السلطة، والتصوّر السائد للماضي.

ويحسن هنا أن أستدرك، لمزيد من إيضاح ما أذهب إليه، فأقول: في الإطار الديني، إطار الوحي والنبوة، يقول المؤمنون ـ وهذا حق، ومن طبيعة الإيمان ذاته، ـ إنّ الأكمل والأفضل هما في الماضي. لكنّ الخلل نشأ، حينما قيس الشعر والفكر على الدين، مما وَلَّد القول في إطار الثقافة، إن الأكمل والأفضل هنا، هما في الماضي كذلك. لكن، إذا كان يستحيل، في الإيمان الديني أن يجيء نبيّ بعد محمد، خاتم الأنبياء، فليس بمستحيل في الشعر والفكر أن يجيء في العرب شاعر آخر في مستوى المتنبي أو أعظم، ومفكر في مستوى ابن رشد أو ابن خلدون، أو أعظم منهما. فهذا المجيء ليس نقضاً لمعتقد ديني، أو ليس نفياً للوحي، وإنما هو تجلّ إبداعي آخر، في الحياة العربية.

ونخلص من هذا الاستدراك إلى القول: إذا كان الماضي أصلاً مرجعياً، من الناحية الدينية، فإنه من الناحية الثقافية يجب أن يكونَ أفقَ معرفة وتساؤل، أي مجموعة اختبارات وكشوف ومعارف، لا تتسم بأي طابع مرجعي، نهائيّ.

- ٢٠ -

الحاضر، في هذا الأفق من حضور الإبداعات الكبيرة فبنا، إنما هو الماضي الحيُّ، الفعالُ ـ مفتوحاً على المستقبل. وهنا يكمن المعنى العميق لما يمكن أن نُسميه التراث. فالتراثُ ليس النتاج كله الذي أُنتج في الماضي، وإنما هو الطاقة الإبداعية التي تجسّدت في مُنجزات لا تستنفد ـ بل تظل فعّالة، متوهجة، وجزءاً من حركية التاريخ. ومن هنا، ليس التراث كتلة موجودة في فضاء اسمه الماضي، وعلينا «العودة» إليه و«الارتباط» به، وإنما هو حياتنا نفسها، ونمونا نفسه. وقد تمثلناه ليكون حضورنا نفسه، واندفاعنا نفسه نحو المجهول. فليس امرؤ القيس، وأبو نواس والنفري وأبو تمام والمتنبي والمعري ومحيي الدين بن عربي، تمثيلاً لا حصراً، تراثاً أو ماضياً إلاّ بمعنى واحد هو أنهم ماتوا بأشخاصهم. أما نتاجهم وما يكتنزُ من حدوس واستبصارات فداخلٌ في حركة وعينا وشعورنا وتطلّعاتنا. إنه في بؤرة حضورنا الإبداعي.

ومع ذلك، لا يعني أنّ عليّ أن أكتب بالطريقة التي كتبوا، وأن أقارب الإنسان والأشياء والعالم، المقاربة إياها التي مارسوها. وإنما يعني، على العكس، أن أتفرَّد، تجربة وتعبيراً، تفرُّد كل منهم، ـ أي أن أكون مختلفاً عنهم، لا متطابقاً معهم. هذا الاختلاف هو الذي يُعطي لحركية الإبداع تألقها وتنوعها وغناها، وهو الذي يجعل من الخصوصية الثقافية إبداعاً متواصلاً.

هكذا لا يكون «الأصل» الثقافي ثابتاً إلاّ بقدر ما يكون متحولاً، بل إن قدرته على الثبات تابعة لطاقته على التحول. ودون هذه الطاقة، يصبح «الأصل» الثقافي كتلة صماء جامدة.

- ٢١ -

كما ولّدت مسألة التراث والماضي مشكلاتها، فإن اتّصالنا بالحداثة الغربية، وعلى الأخصّ بالشعر، ولّد لنا هو أيضاً مشكلاتٍ، لكن من طبيعة أخرى. فالمبادئ التي تقوم عليها هذه الحداثة نشأت في مناخ علميّ، أي في مناخ حقّق قطيعة معرفية مع العالم القديم، وبخاصة في أبعاده الدينية. ولعل في

هذا بعضاً مما يمكن أن يفسر الموقف العربي المتناقض من الحداثة: الاستسلام الكامل لجوانبها العملية التطبيقية، أي لجوانبها التقنية، والرفض شبه الكامل لجوانبها الفكرية الفنية.

ـ ٢٢ ـ

حين أقول: مناخ علمي، فإنني أعني أن العلم مجال يتقدم فيه الفكر، باطّراد ودون توقف. إنه اليوم أكثر تقدّماً منه بالأمس، وسيكون غداً أكثر تقدماً منه اليوم. والحقائق التي يقدّمها ليست كالحقائق التي تقدّمها الفلسفة أو الفنون. إنها حقائق يقبلها الجميع بالضرورة، لأنها برهانية، نظرياً وعملياً. فممارسة العلم هي، بالضرورة، تقدّم.

وأعني كذلك أن العلم نظامٌ معرفي ينقد نفسه باستمرار، ويتجاوز ما ينجزه باستمرار. ولا تنطبق عليه، أو تدخل في مجاله مفهومات الجمود أو التراجع. إنّه تقدّم متواصل، لأنه سؤال وبحث متواصلان.

ومن هنا كان تجاوز الماضي، بل محوه، في السير العلمي أمراً بدهياً. فماضي العلم هو الخطأ، من حيث أن التعويل في العلم ليس على ما مضى، بل على ما يأتي. ولذلك فإن العلم الغربي، بحدوسه وبنتائجه التطبيقية، هو الحدَثُ الأكثر ثورية في تاريخ الإنسان.

ـ ٢٣ ـ

لكن، ما مضمون ثورة العلم هذه، من الناحية النظرية، بالنسبة إلينا خصوصاً نحن العرب؟ أوجز هذا المضمون في النقاط الأربع التالية:

أولاً ـ إن العلم يغيّر الوعي الإنساني، إذ يُولِّد فيه قبولاً جديداً لحقائق مذهلة، لكن لا يمكن دحضها ـ وذلك بتأثير منهجيته، وبتأثير فكرة التقدّم التي فرضها كأنها بداهة مطلقة.

ثانياً ـ لا يعرف السؤال العلمي أي قيد أو عائق، ولا يقبل أن يُغلق أمامه أي ميدان. وهو يبحث، ولا يأبه لما ينتج عن بحثه، سواء في الأفكار، أو في

الأخلاق، أو في التقاليد ـ أو في مختلف مظاهر الحياة، الأخرى.

ثالثاً ـ إن العلم يغيّر النظرة إلى الماضي تغييراً كلياً. فالماضي، في عين العلم، ليس خطأ وحسب، وإنما هو جهل أيضاً. وما تبقّى فيه مما لا يقدر أن يصمد أمام الامتحان العلمي، ساقط لا محالة.

رابعاً ـ إن العلم يجعل الإنسان قابلاً لفكرة مجيء مستقبل يختلف جذرياً عن كل ما عرفه الإنسان سابقاً. ومن هنا يجعله قابلاً لفكرة نهاية الماضي. ومهما حاول الإنسان أن يرفض العلم، نظرةً وتقنية، فإن محاولته فاشلة حتماً. وها هو اليوم الرمز الأول للاختراع والقوة والهيمنة والكشوف. وها هي الصناعة والآلات تنتشر جنباً إلى جنب مع أعرق التقاليد، وفي المجتمعات الأكثر تخلّفاً. فالتقدم العلمي ـ التقني واقع كوني، لا يمكن تجاهله، ولا الاحتماء منه. وها هو شيئاً فشيئاً يقبع في فكرنا ووعينا، ويغزو الحياة ـ ويعلن انهيار العالم القديم.

ـ ٢٤ ـ

لقد تأثرنا كثيراً (أقصد كلامي هنا على تجربة الحداثة في الشعر العربي)، بأفق العلم، وبالثقافة التي نشأت في مناخه. ولكي أكون أكثر دقة، أقول إننا تأثرنا بوعينا العقلي وشعورنا، غير أن لاشعورنا كان مليئاً، ولا يزال بأشياء أخرى تفلت من إطار العقلانية العلمية. وكنا، ولا نزال، نصطدم بهذه المفارقة التي أشرت إليها: لماذا يهجم المجتمع العربي على الجانب التقني من العلم، ويرفض، في الوقت نفسه، مبادئه العقلية؟

كان الوعي العلمي يولّد فينا القلق والتمزق، في حين كان لاشعورنا يولِّد فينا اليقين والطمأنينة. وكنا نرى أن العلم ربحٌ على صعيد التقدّم في الخارج، لكنه خسارةٌ على صعيد التقدم في الداخل ـ في العالم الإنساني الحميم. هكذا كان وعْي العلم يوجّهنا بقوة نحو المستقبل، فيما كانت أعماقنا تتبع طريقاً نحو ماضٍ أكثر إنسانية ودفئاً.

وفي هذا المناخ بدأنا نتساءل ـ ونطرح أسئلتنا الفنية على العلم. مثلاً، ماذا

يعني التقدم في الشعر والفنّ؟ لا شيء. إن فكرة التقدّم جزءٌ أساسي في بنية العلم، ولكنها منفصلة تماماً عن الإبداع الفني. ها هنا إذاً نجد ما يناقض العلم (التقدم)، دون أن نصف هذه المناقضة بأنها تخلّف. وأخذنا نستنتج أن التقدم العلمي ليس هو التقدّم كله، وأنه إذاً ليس معياراً، وأن هناك تقدماً من نوع آخر ومن مستوى آخر، أقرب إلى الإنسان وأكثر إفصاحاً عن دُخيْلائه وكينونته.

بل أخذنا نرى أن جمالية هذا العصر الذي نعيش فيه، يُحركها ويؤسس لها فكر مناوئ للعلم في جانبه الآلي ـ التقني، بخاصة. فكر يضفي على بعض العناصر والظواهر في الماضي صفات الحداثة الأكثر إنسانية وعمقاً. خصوصاً أن التقنية تؤدي، بتشابه تطبيقاتها، إلى التماثل مما يعطي للحياة بُعد الآلة نفسها ـ بينما يؤكّد الشعر والفنّ على التمايز، والتغاير، والاختلاف ـ مما يعطي للحياة بُعد الحركة، والتفجر، والتغير.

هكذا انقسم كياننا إلى نصفين: وعينا العقلي إلى جانب العلم (المستقبل)، وأعماقنا إلى جانب الفن (الماضي) ـ فكأننا كنّا نحيي ما يهمله العلم، أو لا يأبه له ـ أو يحاول أن يُميته. وكان هذا الانقسام نوعاً من الصراع بين الضرورة والحرية، أي بين العلم والفن.

ـ ٢٥ ـ

في أفق هذا الصراع، ووعيه، صرت أرى ما يناقض الشعر في كل ميل لإخضاع الإبداع الشعري للقاعدة العلمية، العقلانية: المستقبل، قبل كل شيء. صرتُ أبحث عن طرقٍ مغايرة لا تنفي هاجس المستقبل، ولا تنفي الماضي بإطلاق: طرق تحتضن، على العكس، ماضياً ما ـ الأسطورة، الصوفية، العناصر السحرية واللاعقلانية، الأقاليم الغامضة في الذات، وذلك من أجل أن أبتعد عن عقلانية العلم الباردة، وتطلعاً إلى الكشف عن حقائق أسمى، إنسانياً، وأعمق من حقائق العلم. ولم تكن هذه عودة ماضوية. كانت نوعاً من الاستبصار في كلّية الكيان الإنساني، والإحاطة به، بدءاً من وجوده في عمق أعماقه، وفي وحدته، وحقيقته الأولى، وبساطته ـ حيث يحيا مباشرة مع

الأرض، ويتحدث معها بلغة في مستوى الحاسّة والبَشَرة، وفي مستوى الصراخ والغريزة والجنس. وهي، إلى ذلك، سيرٌ يعاكس الطريق العقلانية المباشرة، الواضحة، وانخراط في الغامض الذي يفلت من قبضة العلم وعقلانيته، حيث الإبداع العظيم يؤسس فوق الهاوية: هاوية اللامحدود، وما لم يُعْرَفْ بعد.

هكذا كان هذا السير إعادة اكتشاف، أو محاولة لإيجاد نقطة انطلاق لاستكشاف إمكانيات نزعة إنسانية جديدة. وكنت أرى في الأسطورة، بخاصة، ما يتيح لي هذا المنظور اللازماني الذي أنظر به إلى الوضع الإنساني، وما يعمق الشعور بالتواصل والاتحاد مع البَشر، الحضور الدائم. وكنت أرى في استخدامها ما يمكنني من السفر في الخيالات الأولى، والحوافز الأولى والأسئلة الأولى، والإبداعات الأولى.

ـ ٢٦ ـ

هكذا يتأكّد ليّ أنّ المشكلة الأولى التي تواجهنا في كتابة الحداثة الشعرية، وفي كتابة الحداثة، بعامة، إنما تكمن في البُنية المرجعية ـ النصية للفكر العربي الذي ساد في الماضي، والذي يسود في الحاضر كذلك. فهذه البنية لا تتيح إلاّ نوعاً من الحداثة، أسميه «الاستحداث السلفي».

في هذا الاستحداث، تُعطى الأولية والسلطة للنص. ثمة نص ـ مرجعٌ ومعيارٌ. لا يكون النتاج الثقافي، أدباً وفكراً، في نظر أصحاب هذا النص، إلاّ سلسلة من النصوص التي تفسره، أو تعيد كتابته، أو تحلل الوقائع والأشياء والأفكار، انطلاقاً منه واستناداً إليه. ولا تكون المعرفة، إذاً، إلاّ نوعاً من الانعكاس في مرآة هذه النص. استطالات أو امتدادات للمعارف الكامنة فيه، أو تنويعات عليها.

وتعني أولية النص هنا وسلطته أنه رمز «الأصول»، وحارِسُها، والقيِّم عليها، وأن الحاضر تبعاً لذلك، يجب أن «يُسْتحدَث»، بحيث يجيء متطابقا مع «ماضيها»، متكيّفاً معه. إذ دون هذا التطابق، يُخيل للقائلين بهذه النصية «الأصولية»، أن هوية الأمة تتخلخل، فتفقد وحدتها وتماسكها. وفي هذا ما

يجعلهم ينظرون إلى الفرد بوصفه نقطة في خط الهوية ـ الأمة. الشاعر هنا، شأن المفكر، خَلَفٌ وليد للسلف، في كل ما عنده. فهو ليس كينونة مستقلة، وإنما هو تَبعيّة. والأولية هنا هي للكل (الأمة) على الجزء (الفرد). والفرد، إذاً، لا يقول شيئاً من عنده، وإنما يقول ما عند الأمة.

لهذه النظرة، اليوم، نَبْرةٌ حادةٌ، وقاطعةٌ ـ خصوصاً مع اليقظة الدينية، ونمو النزعة القومية، والوعي القومي، وفكرة الهوية المتميزة ـ بحيث تبدو خصوصية الأمة وثقافتها، خصوصية وتيرية وعَنْعنة (نَقْل)، نافيةً أبعاد التساؤل، وإعادة النظر، ونافية في ذلك حركية الإبداع، وتفجراتها.

وهذه النظرة تتخذ أشكالاً متنوعة، بعضها ديني صريح، وبعضها الآخر ذو مَظْهر «علماني»، لكنه، في حقيقته، ذو بُنية دينية.

ـ ٢٧ ـ

ثمة، في هذه الأحوال جميعاً، تابعية معيارية وتراتبية: معيارية، لأن النص حَكَمٌ فاصل، وتراتبية، لأن الأكثر قرباً وأمانة للنص، هو الأكثر صِحّةً في آرائه وأحكامه.

والنص، كما يفترض أصحابه، يتضمن الحقيقة والمعرفة. وليست الثقافة، بحسب هذا الافتراض، إلاّ قراءة نقلية للنص، قائمة على فَهْم نَقْلي. وينتج عن ذلك أن الموقف من النص يجب أن يكون موقف استيضاح واستلهام، لا موقف تساؤل أو نقد. ولهذا، يُنظر إليه بوصفه نصاً لا يُسْتنفد، ولا بديل له. لذلك لا يُسمى ماضياً، إلاّ من حيث نشوؤه. فهو، دائماً، «حديث». وبما أنه واحد، فلا بدَّ من أن تكون الحقيقة واحدة هي حقيقته، وأن تكون المعرفة واحدة هي معرفته. ولا يكون عدم الأخذ بهما، إلاّ ضلالاً وجهلاً.

واتفاق الجماعة على النص الخاص بها، هو إذاً اتفاق على الحقيقة وعلى المعرفة. وهذا الاتفاق هو ما يمنح للنص سلطته معرفياً، واجتماعياً، وسياسياً.

وفي هذا الإطار نفهم ما قاله الماوردي في الماضي، من أن الدين الذي

يزول سلطانُهُ (سلطته)، تنطمس أعلامه (حقيقته)، ومن أن هناك وحدة مندوباً إليها، بإرادة إلّهية، بين الملّة (الحقيقة) والإمامة (السلطة). هكذا يكون انقسام السلطة، انقساماً للحقيقة، ويكون ضعف الأولى ضعفاً للثانية. وفي الأمرين ما يهدد الملّة والإمامة، أي الحقيقة والسلطة، وبالتالي الأمة. وهذا ما يقوله، بشكل وتحليل حديثين، المفكر الفرنسي ميشال فوكو، في تحليله تطور المعرفة في المجتمعات الأوروبية، ملاحظاً أن الحقيقة هي داخل السلطة، لا خارجها.

وفي هذا الإطار، نفهم كذلك ما يقوله «فقهاء» السلطة الحديثة، في النظام الثقافي السياسي، في المجتمع العربي: «الفقهاء العلمانيون»، و«الفقهاء اللاعلمانيون»، على السواء.

ـ ٢٨ ـ

انطلاقاً من ذلك، يُقاس مدى التخلّف في المجتمع بمدى الانحراف عن النصّ، وعدم التمسك به، والبعد عن المنهج الفكري والعلمي الذي يرسمه. وعلاج التخلف، إذاً، تمهيداً لتحقيق التقدم، هو في العودة إلى النص. فالنص لا يفسد. الإنسانُ، على العكس، هو الذي يفسد بانحرافه عنه. والخطأ، على هذا لا يكون في النص، بل في الإنسان.

وحدة الجماعة، وحدة النص، وحدة الحقيقة، وحدة السلطة: تلك هي الأسس التي تقوم عليها بنية الفكر العربي السائد. وينبغي هنا أن نشير إلى أن الخلل الأساسي في المحاولات التي نشأت زاعمة أن غايتها هي تحرير الإنسان العربي والعقل العربي من هذه البنية السائدة، كامن في أنها أحلت نصاً محل نص، وأن لنصها هو، كذلك، خصائص المطلق، شبه المقدس. فالعربي، اليوم، كيفما فكّر، يواجه نصاً ـ مرجعاً، هو المعيار والحكم: سواء في ما يتصل بالغيب، أو يتصل بالإنسان والعالم. وهكذا يعيش ويتحرك بين نصين ـ مرجعين: لاهوتي ـ ديني، وزمني ـ إيديولوجي.

وفي هذا تتجلّى مشكلة الحرية في المجتمع في العربي: لا مكانَ للحريّة في مثل هذه الثقافة. وفيه كذلك ما يفسّر نزعات العُنف والعُنف المضاد، لا في

الحياة اليومية العملية وحدها. وإنما كذلك في الثقافة والسياسة. و.. ى أن الحياة العربية أشبه بدائرة تدور على نفسها في حركة هائلة من التنابذ والتنافي ـ حتى كأن صراخها الدائم هو: بعْضي يأكلُ بعضي، وعبقريتي كلها، وقوتي كلها، وحيويتي كلها مَسْنونة، وموجهة جميعاً لغاية واحدة ـ أن آدمِّر ذاتي.

في هذا أيضاً نفهم، على مستوى آخر، هيمنة التقليد، في مختلف أشكاله، وفي مختلف الميادين: تقليد الآخر في أفق من الاستلاب الساحق، وتقليد الذات في أفق من الوتيرية الجامدة. ونفهم، على صعيد الكتابة والفكر، بخاصة، كيف أن الكاتب أو المفكر غائب ـ من حيث أن هذه البنية السائدة تلغيه بوصفه ذاتاً حرة وخلاقة. فكأن هذه البنية هي التي تفكر، لا هو. كأنه مُسْتَكْتَبٌ لديها، أو ناقل: يحفظ، ويفسر، ـ يُبشر، ويعلم، لكنه لا يكتب: أي لا يقول شيئاً من عنده، حقاً. وكأن ما يتاح له أن يقوله، ليس إلاّ إعادة ترتيب لِبعض ما قِيل.

وفي هذا أخيراً ما يساعدنا في فهم طبيعة الثقافة السائدة. إن بُناها الفكرية، سواء منها الدينية أو العلمانية، تقوم على نفي المعارض أو إلغائه ـ ذلك أنها ليست بُنى تساؤلٍ وبحث، وإنما هي بُنى إيمانٍ ووثوقية. وهي لا ترى غير الخطأ والضلال في أي خطاب لا يقلد خطابها، أو لا يُشبهه. وهي سلبية، يحكمها الخوف من الحرية، ومن الفكر ـ ولهذا فهي ذات طابع شُرطي، ترى في ما تمارسُه من الرقابة، والمنع، والحذف... إلخ شكلاً من أشكال ممارستها الفكرية. ومن هنا تنظر إلى المختلف، على أنه غريب أو «أجنبي»، وترى إلى كل ما ينقدها على أنه تجديف وهرطقة، وبعد عن الوطنية لا تتردد أحياناً في وصفه بالخيانة. هكذا تقف عملياً ضد التحرير المجدد: تحرير اللغة والفكر والإنسان من كل قيد، أياً كان.

وهي، في هذا كله تؤكد أن الحقيقة هي السلطة.

ـ ٢٩ ـ

يمكن، في ضوء ما تقدَم، أن نصف الاستحداث السلفي، بأنه النزعة التي

تحاول، بشكلها الديني، أن تقرأ الحاضر، استنادا إلى نص ـ مرجع، وتحاول، بشكلها العلماني، أن تقرأه كذلك استنادا إلى نص ـ مرجع. في الحالة الأولى، يُبنى الحاضر على أساس الماضي، وفاقاً للنص. وفي الحالة الثانية، يُعاد «تشكيل» الماضي، بحيث تتلاءم «صورته» مع صورة الحاضر، كما يرسمها النص.

هكذا، في الحالتين، بدل أن يُفهم الماضي بوصفه مجموعة من الاختبارات البشرية، خارج كل أسطرة وكل نمذجة، في أفق من الحرية والاستقصاء المعرفي، ومن التحليل والتفكيك والنقد في سبيل مزيد من التوكيد على الإبداعية الإنسانية المتنامية، يُحتضن على العكس، بصفته فضاء كمياً، ويُنقل من أسطورية مُغلقة، لكي يوضع في أسطورية أخرى مغلقة. ومن هنا يظل رهين الأسطرة: فيوصف، في الحالة الأولى، بأنه كامل من جميع النواحي وفي مختلف المجالات، والخلل هو في أن الحاضر لا يعرف كيف يكتشف هذا الكمال، وكيف يستلهمه، ويستضيء به. ويوصف، في الحالة الثانية، بأنه كذلك تضمّن كل ما يتحدث به الحاضر: القومية، والثورة، والوحدة، والاشتراكية، والمادية، والطبقية... إلخ، والخلل هو في عدم العودة إلى هذه «الجذور»، وهذه «الأصالة».

وفي الحالتين، يُكتبُ التاريخ الإسلامي ـ العربي، كما تُكتب الرواية التخيلية، أي بطريقة استيهامية. وهي طريقة تؤدي إلى أن يكتب الحاضر، هو كذلك، استيهامياً. والكتابة، هنا وهناك، إيديولوجية بالمعنى السياسي المباشر، أي أن غايتها الاحتفاظ بالسلطة، أو الوصول إليها. إنها كتابة لا تقدم المعرفة، وإنما تقدم الدعاوة. ولا تكشف عن الواقع، وإنما على العكس تحجبه.

بل أكثر: ثمة، في الحالتين، خوف من الواقع. فهو متصدع، متناقض، غامض، يُحيّر ويُقلق ويُفلت باستمرار من محاولة القبض عليه، معرفياً. ولهذا، بدلاً من أن يجابه، يحجب، على العكس، ويموه بالاستيهامات الإيديولوجية، بغية إدخاله في أطر الشعارات والوصفات، والحلول والأجوبة الجاهزة. ومن هنا تنطمس المشكلات الحقيقية، وتبرز الاستيهامات ومشكلاتها. وحول هذه

المشكلات يُعقد الآن حلف بين نزعات السلفية الدينية، ونزعات الاستحداث السلفي «العلماني».

ـ ٣٠ ـ

إن قلتَ: لا بدَّ من رؤية الماضي في حقيقته وسيرورته بعقل نقدي، يستقصي ويفكك، ولا بدَّ من رؤيته، بهذا العقل، في تناقضاته الدامية، وانشقاقه الساطع، ومن خلل نهر الدم الذي سبحت وتسبح فيه السياسة،

قيل لك: أنت مخرّب وهدَّام.

وإن قلت: إن معظم الشعر العربي كان بضاعة تباع للخلافة، (ألا تباع الثقافة العربية، اليوم، لـ «خلافة» اليوم؟)،

قيل لك: أنت مخرّب وهدّام.

وإن قلت: إن شعراء ومفكرين كثراً، في الماضي والحاضر، قُمعوا ويُقمعون، وقتلوا ويُقتلون، ونُفوا ويُنفون، وأبيدت كتبهم، بشكل أو آخر، وتباد،

قيل لك: أنت مخرّب وهدَّام.

وإن قلت: إن حركة التصوّف، والحركة الإلحادية العقلانية، على تناقضهما، إنما تشهدان على إبداعية الإنسان العربي وحيويته، أو قلت إن المجتمع الإسلامي ـ العربي يسير، منذ تأسيسه، منقسماً على ضفتي نهر من الدّم، وإن هذا النهر لا يزال مستمراً،

قيل لك: أنت مخرِّب وهدَّام.

حسناً، أيّها الحلف: أنا أقول الحق، إذاً أنا مخرّب وهدَّام.

ـ ٣١ ـ

أحرص هنا على القول إنه لا يجوز أن يُستنتج من مطالبتي برؤية ماضينا وحاضرنا، في حقيقتهما العارية الكاملة، أنّني أنكر على العربي أن يكون مُبدعاً أو عظيماً، كما قد يُسارع «فقهاء» السلطة كعادتهم إلى مثل هذا الاستنتاج. على

العكس ـ فأنا هنا أصف جانباً من المجتمع العربي، هو جانب الظلام الذي حجب ما كان فيه من الأضواء العالية الساطعة. ولست أصف هذا الجانب للوصف ذاته، وإنما لكي أذكّر بتلك الأضواء، وأدلّ عليها ـ ولكي نعمل لتحويل المجتمع العربي كله إلى عالم بلا نهاية من النور الغامر البهي، نور الإبداع والحرية والتقدم.

ثم إن من لا يعرف أن يرى الظلمة، لن يعرف أبداً أن يرى النّور.

ـ ٣٢ ـ

العربي، اليوم، في أوج تمزقه القومي الحضاري. وهو يعيش هذا التمزق حائراً، مبلبل الرؤية، مُقيّداً، إلى ذلك، أو مشرّداً. يقول، لكنه لا يقول شيئاً، ويثور، لكنه لا يعمل شيئاً. إن النظر إليه خارج هذا التمزق، مغطّى بهذا الاستيهام الإيديولوجي أو ذاك، ليس إلاّ تسطيحاً له، كأنه مجرّد شيء جامد. إنه نظر لا يفهمه، ولا يفهم العمق التاريخي الذي يجيء منه، ولا يفهم واقعه الشديد التعقيد، لا من الناحية الذاتية ولا من الناحية الموضوعية. وهذا التسطيح المشيّء الذي يهمل عالم الشخص الحقيقي، ومشكلاته الحقيقية، تمارسه الإيديولوجيات السائدة، اليمينية واليسارية على السواء.

ولعل في هذا ما يفسر إصرار هذه الإيديولوجيات على التنظير لأدب يتطابق مع هذا التسطيح، أي يتطابق مع خطابها ذاته: أدب بلا أدب، ليست فيه أية خاصيّة أدبية، بالمعنى الخاص الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هو مدعو لكي يكون نوعاً من خطاب إعلامي رديء.

وما يُقلق، بشكل خاص، هو انحياز الإيديولوجيات اليسارية، الثورية الدعوى بخاصة، إلى الخطاب الإيديولوجي المؤسسي. ففي هذا الانحياز ما يطمس عناصر الحيوية والإبداعية في الحياة العربية وفي الثقافة العربية على السواء. وفيه ما يجعل منها، عملياً، القوة الرديفة لقوة الخطاب السلفي، والعون المباشر. وفي هذا الانحياز ما يفسر انحسار تلك العناصر برموزها الأساسية: المعارضة، الاحتجاج، النقد، الاختلاف... إلخ.

هكذا تعمل هذه الإيديولوجيات، شأن الإيديولوجيات اليمينية، على أن تُنفي من مشكلات الإنسان العربي كل ما يختزن أبعاداً مشكلية، أي كل ما يكشف عنه بشكل أعمق وأشمل، فلا تبقي منها إلاّ ما يظهره كائناً مسطحاً ـ يكتفي بأن يأكل وينام. كأنها في ذلك تطمح إلى أن ترث السلفي، وأن تحل محلّه: ترث «الإنائية» الواضحة، حيث المعرفة إناء جاهز، وليس لك، أنت يا طالب المعرفة، لكي تعرف وتتقدم، إلاّ أن تجلس خاشعاً أمامه، تتملاّه وتغرف منه ما يشاء. وسترى حينذاك أن لكل سؤال جوابه الجاهر، الكامل، بل لن تجد أي سؤال تسأله، لأن المشكلات والأشياء كلها، مُوضَّحة بشكل يقيني ونهائي.. وها هي أمامك تسبح في ماء هذا الإناء.

هكذا يتقمص كلٌّ من أصحاب هذه الإيديولوجيات أو تلامذتها، شخصية «الأب»/ «المعلم» الذي يهدف باستمرار، في تبشيره وكرازته، إلى إعادة إنتاج الأبوية التعليمية في أكثر أشكالها سلطوية ـ أي قمعية وظلامية. كيف، إذاً، نُفاجأ حين نرى أن الشرطيّ، بامتياز، «حارس» التراث، «بواب» السدة العالية للأصالة.. إلخ، لم يعد يتمثل في «المعلم ـ الأصل»، بقدر ما يتمثل في «وريثه» ـ نسخته البائسة المستحدَثة، والمستحدِثة.

(١٩٨٤)

أهناك «ذاتيّةٌ» في الثقافة الإسلاميّة السَّلفية؟(*)

ـ ١ ـ

للفظة «نفس» في اللّغة العربيّة دلالاتٌ كثيرة ومتنوّعة تجعل من «علم النفس» و«التحليل النفسي»، في الثقافة العربيّة، ميداناً تتشابكُ فيه العلوم الإنسانية المختلفة، الأنتروبولوجية والاجتماعية والتّاريخيّة والفلسفية، إضافةً إلى اللغويّة أو اللّسانيّة.

ففي معجم «لسان العرب» أنّ النّفس تعني الرّوحَ، وجملةَ الشيء وحقيقته، والدَّم، والأخَ، والغيبَ، والعظمة، والكِبْرَ، والعزّةَ والهِمّةَ، وعينَ الشيء، وكُنْهُهُ، وجوهره.

ويقال: الدَّمُ نفسٌ سائلة.

ويقال: هناك نفسان ـ نفسٌ للأمر، ونفسٌ للنَّهي.

ويقال: لكل إنسانٍ نفسان: نفس العقل الذي يكون به التّمييز، ونفس الرّوح الذي به الحياة.

هكذا تتمازج الدّلالات وتَتبايَنُ مِمّا يعقّد ميدان «علم النفس»، ومما يشير إلى أنّ مداره الأساس عند العرب ليس الفرد في حدّ ذاته، بقدْر ما هو الثقافة العربيّة الإسلاميّة برُمّتها.

يتّضح ذلك ويتأكّد، خصوصاً، في أنّ الفردَ العربيّ المسلم، يُولَد وينشأ في

(*) ألقيت هذه الكلمة في «المؤتمر الأوّل للمحلّلين النفسيين العرب» الذي عُقد في بيروت بين ٢٠ ـ ٢٣ أيار ٢٠٠٤.

ثقافةٍ تقوم على ركنين: الديّن واللّغة، أو بالأحرى على ركنٍ أساسٍ واحد هو الدّين، من حيث إنّ اللّغة العربيّة هي قوامهُ التعبيريّ. ومعنى ذلك أنه يعيش، معرفيّاً وأخلاقيّاً، في ثقافةٍ تنهض، جوهريّاً، على الرّؤية الدّينية للإنسان والعالم.

ويرى التّأويل السّائد لهذه الرّؤية أنّ المعرفة فيها كاملةٌ ونهائيّة، بوصفها وحياً إلّهيّاً. وهي كذلك خاتمةُ المعرفة، بوصفها خاتمةَ الوَحْي، وبوصف النبيّ الذي نقلَها خاتمَ الأنبياء.

النبوّة الإسلاميّة هي خاتمة النبوّات، أي أكثرها كمالاً، والمعرفة التي تنقلها هي كذلك الأكثر شمولاً وكمالاً. إذاً، ليس للإنسان المؤمن بها ما يُضيفه إليها، في أيّ ميدانٍ. كلّ ما له هو أن يفسّر ويُوضِـحَ ويُطبِّق، بانياً ما يحدثُ على ما تقدّم، وما يَحضَرُ على ما مَضَى.

ـ ٢ ـ

الحقيقة، وفقاً لهذا التأويل الدّيني، حقيقة الإنسان والعالم، إنما هي في النصّ، في اللّغة، وليست في الشّيء أو المادّة. هكذا يتغيَّرُ العالم، ويبقى النّص ثابتاً «لا يأتيه الباطل»، كما يصفه الوحي. وفي هذا المستوى، ليس الإنسان هو الذي يمتلك النصّ الدّيني، بل إنّ هذا النصّ، على العكس، هو الذي يمتلك الإنسانَ والعالم معاً.

وبما أنّ الحقيقةَ، سابقاً ولاحقاً، تكمن في النصّ ـ اللّغة، نصّ الوحي، فلا بُدّ للمؤمن، إذا شاء أن يتّبع الحقيقة، من أن يتبع النصّ في تأويله السّائد الذي تُقرّه الجماعةُ أو الأمّة. الاتّباعيّة هي، إذاً، السّمةُ أو الخاصيّة الأساسيّةُ للعلاقة بين المؤمن والنصّ ـ الوحي. وهي، تِبْعاً لذلك، جوهر الثقافة الإسلاميّة في تأويلها السّلفيّ السّائد.[1]

(١) أستخدم هنا كلمتي «الذّات» و«الذاتيّة» بالمعنى الذي وردَ في «الكلّيات» لأبي البقاء (القسم الثاني)، ص ٣٧٧ وما بعدها. (وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٥، تحقيق عدنان =

ـ ٣ ـ

يمكن، في هذا المنظور، أن نعطي للاتّباعيّة اسماً آخر هو اللاّذاتيّة. وأعني بذلك أنّ ذاتيّة المسلم الاتّباعي أو المتَّبع لا تُحدَّد بعالمه الدّاخليّ، في استقلالٍ عن النصّ، وإنما تُحدَّد بما هو خارجَه، أي بالنصّ، بالشريعة، بإجماع الأمّة. فذاته «موضوعٌ» تكوّنه التّعاليم الدّينية. أو لنقلْ: الخارجُ الشّرعيّ هو الذي يكوّن الدّاخلَ الذّاتيّ للمسلم. فالإنسان المسلم هو إنسان الشّرع، إنسانُ الخارج. ودور الوعي أو العقل هنا ليس في أن يكشف عن حقائق خارجَ النصّ ـ الوحي، أو في أن يَسْتَقْصِيَ بحريّةٍ مجهولات الإنسان والعالم، وإنما هو في تفسير العالم والأشياء، استناداً إلى الحقيقة أو الحقائق المُعطاة سلفاً في هذا النصّ ـ الوحي، والذي لا يجدُ المسلمُ أمامه إلاّ أن يتقبَّلها، ويأخذها جاهزةً، كاملة، نهائية.

هكذا قلّما تعرف الثقافة الإسلامية، وفقاً لتأويلها السّلفيّ، عذابَ الأسئلة، أو الشكّ ومتاهاتِه، أو الرّفضَ وأبعاده. ليس أمامَها غيرُ اليقين وطمأنينة اليقين.

= درويش ومحمد المصري): قد يطلق الذّات ويُراد به الحقيقة، وقد يطلق ويُراد به ما قام بذاته. وقد يُطلق ويُراد به المستقلّ بالمفهوميّة. وقد يستعمل استعمال النفس والشيء، فيجوز تأنيثه وتذكيره.».

كذلك أستخدم هنا لفظتي «الاتّباعيّة» و«المتّبع»، بالدلالة القرآنيّة، كما تُفصِحُ عنها عشرات الآيات في مختلف السُّوَر. أكتفي، تمثيلاً، بإيراد هذه الآيات الثلاث:
«فمن تبعَ هُداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (٣٨/البقرة)،
«قل إن كنتم تحبون اللّه فاتّبعوني يُحببكم اللّه» (٣١/آل عمران)،
«الّذين يَتّبعون الرّسول النبيّ الأميّ الذي يجدونه مكتوباً» (١٥٧/الأعراف).
ومن يريد أن يعرف الألفاظ المرتبطة بالاتّباع يمكنه أن يراجع الفعل تبع ومشتقّاته في أيّ معجم مفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
وغنيٌّ عن القول، للمناسبة، أنني في هذه المقالة لا أعالج الدّين في حدّ ذاته، وإنما أعالج التّأويلَ السّلفيّ الاتّباعيّ للنصّ الدّيني. هكذا أرجو القارئ ألاّ يمرج، كما حدث غالباً، بين النصّ وتأويله، وألاّ يُمَاهِيَ بينهما، تجنّباً لسوء الفَهْم ولتشويه القَصد والمعنى.

ونضيف أنّه لا يُتاحُ للنّفس المؤمنة أن ترفضَ ما آمنت به، أو أن ترتدّ عنه، فذلكَ مِمّا يُودي بصاحبها، أو مِمّا يؤدّي، على الأقلّ، إلى نَبْذِه. كلّ ارتدادٍ إنكارٌ، أي أنّه نوعٌ من «القَتْل» المعرفيّ لهذا النصّ ـ الوحي، يُوجِب أو يسوّغ القَتْلَ الماديّ لكلّ مُرتدٍّ مُنكِر. فكلّ مرتدٍّ مقتولٌ، شَرْعاً، أو هو في حكم المقتول. وفي «حروب الردّة»، المعروفة تاريخيّاً، نموذجٌ ومثالٌ تاريخيّانِ تأْسِيسيّان.

من هنا، لا نجدُ في هذه الثّقافة الدّينية مجالاً للذاتيّة الفرديّة تتحرّك فيه، بحريّةٍ، إثباتاً ونفياً، رفضاً وقبولاً، شَكّاً وإيماناً. الذاتيّة ذائبةٌ في الجماعة ـ الأُمّة. خروجها إلى دينٍ آخر، أو إلى اللاّتديّن، إنما هو خروجٌ من الأمّةِ ذاتها. وبما أنّ اللاّتديّن نزعةٌ طبيعيّةٌ في الإنسان كمثل التديّن، فإنَّ هذه الثقافة، إذ ترفض الذّاتيّة، والحريّةَ الشخصيَّة في التغيّر، باعتناقِ دينٍ آخر، أو باللاّتديّن، تبدو كأنّها تحارب الطّبيعة ذاتَها. تبدو كأنّها آلةٌ لطمس الحريّة والذّاتيّة، وَالْتِهامِهما. خصوصاً أنّ الطبيعيّ هو أن يُغيّرَ الإنسان إيمانَه بِيُسْرٍ، تماماً كمثل ما اعتنقَه. وهو كذلك ألاّ يتديَّن بِيُسْرٍ، تماماً كمثل ما تديَّن. فالحريّة، لا المعتقَدْ أيّاً كان، هي جوهر الكائن الإنسانيّ.

الإنسان، بتعبيرٍ آخر، بحسب التأويل السلفيّ السّائد للنصّ، يُولَدُ في الثقافة الإسلاميّة كأنّه نقطةٌ أو حرفٌ أو كلمة في كتابٍ هو الأمّة. أو كأنّه يُولَدُ في آلةٍ، بحيث يبدو كأنه مجرّد كائنٍ يؤمن بما أعطي له. مجرّد اسْمٍ، مجرّد شَكْلٍ، مجرّد نمطٍ خارجيّ من الوجود. وإذا كان لديه عقلٌ فلكيٌ يخدم، حصراً، هذا النَّمط. وكيف لمن يكون وعيه مجرّدَ وظيفةٍ تفسيريّة لنصٍّ مقدّس، أن يزعم أنّ له «أنا»، أو أنّ له «ذاتاً» تُبدع؟ وهذا مِمّا يذكّر بكلمةٍ كاشفةٍ للفارابي يقول فيها: «كلّ موجودٍ في آلةٍ، فذاتُه لغيره، وكلّ موجودٍ في ذاتِه، فذاتُه له.»

وفي هذا يبدو الدّين، كما يمارسه المسلم المتّبع، كأنّه ليس حَقْلَ معرفةٍ، حَقْلَ بحثٍ وتعقّلٍ واستقصاءٍ واستبصارٍ، وإنّما يبدو، على العكس، كأنه مجرّد حقْلٍ أخلاقيّ ـ عمليّ، وحقلُ أوامرَ ونَواهٍ.

المشكلة الجنسيّة، مثلاً، ليست بالنسبة إليه جنسيّةً، بقدْرِ ما هي أخلاقيّة ـ دينيّة. وكذلك الشأن في جميع المشكلات، السّياسيّة والاجتماعيّة، وحتّى الشعريّة الفنيّة.

وبدلاً من أن يَسْتقصيَ نفسه وأغوارَها، يَنْخرط في شبكةِ الخارج ـ الصَّلاة، الصِّيام، الجهاد، الحجّ... إلخ. يختلط بالجماعة، بالأمّة. يُذِيبُ نفسَه فيهما. يَنْتَثِر فيهما، ويَنْتَشِر.

العلاقة هنا بين العالم الخارجيّ والعالم الدّاخلي الحميم، ليست، والحالة هذه، علاقةَ حوارٍ وتفاعُلٍ وتساؤلٍ، وإنّما هي علاقة أَمْرٍ ونَهْيٍ. ويمكن، مثلاً، على سبيل الاستطراد، أن يحجّ المسلم المتّبع بقوّة العادة أو المحاكاة، أي بقوّة الخارج، أكثرَ منه بقوة الدّاخل، قوّة التجربة الدّاخلية الرّوحية. والقول نفسه ينطبقُ على الصَّلاة والصِّيام وغيرهما. هكذا يظلّ الدّاخل في معزلٍ عن حالات الانخطاف والنّشوة وما يُماثِلهما. يظلّ حالةَ كبْتٍ، باللّغة النفسيّة الفرويديّة، وحالة سرٍّ، باللّغة الصّوفيّة. وقد يحدثُ للمسلم المتّبع أن يحيا في تناقضٍ متواصلٍ مع داخلِهِ، لاندراجه المتواصلِ في آلة الخارج، كأنه يعيش مَنْفِيّاً أبداً، خارج أعماقِهِ، وخارج هوّيته الحَميمة.

ما يُعقّد العلاقة بين الدّاخل والخارج هو أنَّ الخارجَ هنا ليس من صُنْع البشر، وإنّما هو إلَهيٌّ مفروضٌ بتعاليمَ دينيّة، وأوامرَ ونواهٍ إلَهيّة. وهو، إذاً، خارجٌ مُطلَق. وهو، بوصفهِ إلَهيّاً متعالياً، ينتزعُ الإنسانَ من داخليّتِهِ، مُخرجاً إيّاه من نفسه «الأمَّارة بالسّوء». ففي كلّ مسلمٍ مُتّبعٍ إنسانٌ آخر قابِعٌ في دُخَيْلائه: سِرٌّ يتعذّرُ الإفصاحُ عنه. ومن نافل الكلامِ القولُ عنه إنّه لا يَتقبّلُ مفْهوماتٍ صوفيّة كمثل الإلهام والنّشوة والانخطاف والاتحاد والوحدة والجَذْب وغيرها مِمّا يماثِلُها، بل إنَّ عليه أن ينبذ هذه المفهومات، أن يكون هو نفسه خارجاً، أو شكلاً من أشكالِ الخارج. كلّ التباسٍ في هذه المسألة يمكن أَنْ يُعَدَّ جُرماً أو نوعاً من الجُرْم. هو، في كلّ حالٍ، نقصٌ في الدِّين. فلا بُدَّ من أن يكونَ للمسلم المتّبع، جسمٌ اجتماعيٌّ خارجيٌّ بشكلٍ كامل. وبما أنَّ الدّاخلَ غامِضٌ. مرتبطٌ بالنّفس «الأمّارة بالسّوء»، فلا يجوز أن يكونَ له داخِلٌ. خصوصاً أنّ

العالم الدّاخليّ عالمٌ خارج الشّريعة، إلاّ إذا كان مبنيّاً بها، أي بالأوامر والنّواهي الدّينيّة. فالجوابُ عن سؤالٍ كهذا السّؤال، مثلاً: «كيف يجب أن أحيا جسداً وروحاً»؟ لا تقدّمه الحريّة الشخصيّة، أو التّجربة الذاتيّة، ولا يقدّمه العلم أو الفلسفة، وإنما يقدّمه الدّين، حَصْراً.

العقل هنا «يعتقل» صاحبه، تلقائيّاً. أو لنقلْ: الفرد «مُعْتَقَلٌ» سلفاً، وبَدئيّاً، بالنصّ. وإذا أخذنا بكلمةٍ لهيراقليطس يقول فيها: «شخصيّة الإنسان هي شيطانه»، أي طاقته الداخليّة، الحرّة، وتذكَّرْنا أنَّ رسالةَ الدّين الأولى هي قَتْلُ الشيطان، فإنّنا نفهم كيف أنّ المسلم المُتّبعَ يعيش في حَرْبٍ دائمةٍ مع شيطانه، وكيف أنّه يجهد دائماً لكي يعيش خارجاً، كأنّه الخارِجُ، بعيداً عن نفسه.

ونعرف جميعاً أن هَيمنة الخارج أدَّت إلى ابتكار مفهوم التقيّة عند بعض المسلمين. فالتقيّة هي فُسْحَةٌ لِتنَفُّسِ الدّاخل. أو هيَ تمويهٌ للدّاخلِ بالخارج، من أجل مزيدٍ من الحريّة. ومع أنّها أُعطيت بُعداً دينيّاً عند أصحابها، فقد سَمّاها بعض الفقهاء ومعظم المسلمين المتّبعين نِفاقاً. وهي ليست، في حقيقتها، إلاّ تعويضاً عن سَلْبِ الذّاتِ، أو عن مَحْوِ الدّاخلِ، في التّأويل السّائد، الاتّباعيّ السّلفيّ، لِلنّص الدّينيّ.

وقد انعكس مَحْوُ الدّاخل، على الصّعيد الاجتماعيّ، في ممارساتٍ شطَرتِ الإنسانَ، وفرضت عليه ممارساتٍ غير أخلاقيّة. فالفرد المسلم، في نموذجه الأغلب الأعمّ، يعمل دون أن يُتْقِنَ عَمله، ويكتب دونَ أن يغوصَ في أعماق ذاتِهِ وتناقضاتِها. يعيش تحت سَقْفٍ من الكلام، فوقَ أرضٍ من العمل: يقول نعم أَوْ لا، بيدٍ، وفقاً للحالة، ويعمل بيدٍ أخرى.

ـ ٤ ـ

أخلص إلى القول إن «الذات»، وفقاً للاتباعيّة الشرعيّة، إنّما هي «موضوع»، أو كينونَةٌ شَرْعيّةٌ خارجيّة. ونعرف، تاريخيّاً، أنّ المتصوّفين حاولوا أن يخترقوا هذا الخارج، فعارضوا الشرّيعة بمفهوم الحقيقة التي هي من عالم الدّاخل، عالم الحدوس والرُّؤى، والشَّطحات، مؤكّدين، دَرْءاً للشبهات، عدم

التّعارض بين الحقيقة والشريعة. ونعرف جميعاً أنّ اضطهادَهم وَقَتْلَ بعضهم، بحجّة الخروج على الشّرع والدّين، أدّيَا، لا إلى نَبْذِ التصوّف وحده، وإنّما كذلك إلى نَبْذِ القول بعالم داخليّ تصدر عنه المعرفة أو الحقيقة، وإلى مزيدٍ من التّوكيد على أنّه لا وجودَ إلاّ لِلظّاهر الخارج، ولا حقيقة إلاّ فيه، وحده، مرتبطاً بالنصّ في ظاهره، وحده.

والحقُّ أنَّ في هَيْمنةِ الخارج وطمس الدّاخل، ما حوّل النصَّ إلى «أسطورة»، وذلك بمعنيين:

١ ـ يتمثّل المعنى الأوّل في استحالة نقده أو حتى مناقشته، كما فعل، مثلاً، نيتشه وغيره، بالنسبة إلى المسيحيّة. يستحيل، من بابٍ أَوْلى، رفض النصّ، أو الارتدادُ عنه. فأن تُولَدَ مؤمناً بالنصّ، هو أن تموت مؤمناً به كذلك. كأنّما تجري حياتُكَ فيه كمثل ينبوعٍ عَذْبٍ: لا كدرَ، لا قلقَ، لا تساؤل. وكأنها تجري في اطمئنان كامل لا تحتاجُ حَتَّى إلى أن تطرحَ أيّ سؤالٍ حول الوجود والمصير. فالنصّ أجابَ عن كلّ شيءٍ في الظّاهر الكونيّ، وعن كلّ ما يمكن أن يَعْتمِلَ في الدّاخل الإنسانيّ. عن الماضي والحاضر والمستقبل إلى نهاية العالم.

٢ ـ ويتمثل المعنى الثاني في أنّ النصَّ يتكرّر كلّ يوم، كمثل حكايةٍ يحكيها المسلم المُتَّبع لنفسهِ، بينه وبينها، أو يصغي إليها يحكيها آخرون، مُوقِناً أنَّ هذا النصّ ليس الدّين الحقّ، وحسبُ، وإنما هو كذلك خيرُ نَصٍّ أُرسلَ للبشر، وأنّه المُنقِذ الوحيد للعالم. وما على الإنسان، إذاً، إلاّ أن يؤمن به، عائشاً خارج ذاته، في هذه الحكاية ـ «الأسطورة»، الأُمّية، تيمّناً بِـ «أميّة» مَنْ نقلَه وبَلَّغَهُ ـ في مُدَوَّنتهِ المقدّسة، مدوّنة الأمر والنّهي، مُدوّنةِ الشّرع.

ـ ٥ ـ

كَمثلِ ما انعكس مَحْوُ الدّاخل على الصّعيد الاجتماعيّ فَشَطَر الإنسان، انعكسَ كذلك على الصّعيد الثّقافي، وبخاصّةٍ الشعريّ ـ الفنّي فَشَطَر القصيدة إلى «شَكْلٍ» و«مضمون»، بحيث تمحور الاهتمام بالشعر على «المضمون»: بِقَدْر ما يكون متطابقاً مع الظّاهر، العام، الجمهور، الأمّة، يكون «عالياً»، وبقدر ما

يكون متطابِقاً مع الدّاخل، غامضاً، خفيّاً، ذاتيّاً. يكونُ «منحطّاً»، أو «رَجْعيّاً». [٢]

وكما تَمَأْسَسَ مَحْوُ الداخل في بُنى المجتمع الدينيّة، تمأسَس كذلك في بناه الثقافيّة والشعريّة. فالثقافة العربيّة السّائدة امتدادٌ لثقافة الفِقْه، فهي، في عمقها، «دينيّةٌ» قليلاً أو كثيراً، بشكلٍ أو آخر. وتمثَّل هذا الانعكاس، في القرنين الأخيرين، بشكله الحركيّ الحيويّ في نظريّات «النّهضة»، من جهة، وفي الإيديولوجيّات والأحزاب العربيّة السّائدة، من جهةٍ ثانية. فهذه الأحزاب تُتابِع الاتّباعيّة النّصية، فتلغي الذّاتيّة في سبيل الجماعة ـ المؤسَّسة، وتنبذ الرّأيَ الفرديّ الذي يفرّق في سبيل الرّأي الجماعيّ ـ الحزبيّ الذي يوحّد. وفي ذلك تتساوى أحزاب اليسار وأحزاب اليمين، الشيوعيّة والقومية. فجميعُها تُلغي «الهُوَ» في سبيل «الهُمْ»، و«الأنا» في سبيل «النّحن».

ـ ٦ ـ

الإفصاح الأدبيّ عن امّحاء الذّاتيّة هو التّقليد، تقليد الأوائل الكاملين. وهو امتدادٌ لِلإفصاح الاتّباعيّ النّصّي عند هذا الامّحاء الذي هو تقليدٌ لما أجمع عليه السّلَفُ.

والحالُ أنّ تقليدَ الشعر الكامل لا يُنتج، بالضرورة، شعراً كاملاً. وأنَّ

---

(٢) نجد في «النقد الثقافيّ» الذي يقول به الأستاذ النّاقد عبد اللّه الغذامي الوجه أو الامتداد الأدبيّ للاتّباعية الدينيّة ـ النّصيّة. وهذا «النقد» ليس إلاّ اسماً آخر للنقد المؤدلج ـ ماركسيّا.

إنّه نقدٌ يطمس الذّاتية من أجل الظّاهر ـ ظاهر «الجمهور» و«الأمّة»، خالِطا على نحْوٍ مُستغرَبٍ بين «أنا» الشعر، وأنا «الفُحولة» أو «النَّسق». فكلّ ما يؤكّد على استقلاليّة الذّات، وعلى إبداعيّة الفرد، تَحْطيماً لِلنَّسق الجَمْعيّ، وللاتباعيّة، وهو، جوهريّاً، لُبُّ الحداثة العربيّة، يرى إليه بوصفه «فحولةً» ـ نَسَقاً.

النّاقد الشعري هو هنا كمثل الفقيه الاتّباعي يريد من الشاعر أن يذيب نفسه في «الأمّة»، في «الجمهور»، في «الوطن»، وأن ينتثرَ في هذا كلّه وينتشر، تماماً كما يُريد الفقيهُ المتّبع من المؤمِن.

الجماعةَ قد تخطئ كما يُخطئ الفرد، وفي التّاريخ الإسلامي ما يشهد على ذلك، وأنّ الإجماعَ ليست له، معرفيّاً، قيمة مطلقة، ذلك أنّه يظلّ إجماعاً من أكثرية الأفراد، لا من الأفراد كلّهم قاطبةً. ولا تقاس صِحّة المعرفة أو الحقيقة بمقياسٍ عدديّ، مقياس الأكثريّة والأقليّة، إضافةً إلى أنّ الجماعة ليست عقلاً واحداً ببنيةٍ واحدة لكي يَصِلَ إلى حقيقةٍ واحدة. والمسلمون أنفسهم وصفوا الجماعةَ قبل أن يهديها الإسلام بأنّها كانت ضالّة ـ «جاهليّة».

تُرى، هل في امّحاءِ الذّاتيّة ما يُفسِّر انعدامَ أدب الاعتراف في الكتابة العربيّة؟ مجرّد سؤال.

وأودّ كذلك أن أطرح تساؤلاً آخر:

هل امّحاء الذاتيّة نوعٌ من المحاكاة الواعية لشخص الرّسول؟ فخاتَمُ الأنبياء لم يكن إلاّ رسولاً يبلّغ كلام اللَّه الذي أُوحِيَ إليه. لم يقل شيئاً من عنده. كان أمّيّاً. وكانت ذاتُهُ تتلقّى وتنقل. وعلى المسلم، إذاً، أن يقتديَ برسوله، سَيّدِ المُرسَلين: أن يؤمنَ دونَ سؤال، وأن يتلقّى وينقلَ ويتبّع.

مجرّد سؤالٍ كذلك يحتاج إلى تأمّلٍ طويل.

ـ ٧ ـ

في ما عرضتُه بإيجازٍ، ما يشيرِ إلى أنّ الفردَ المسلم ـ العربيّ يعيش ثقافيّاً، رهينَ «محبسين» ـ وفقاً لعبارة المعرّي: محبس التأويل السّلفيّ الاتّباعي للنصّ الديني، ومحبس امّحاء الذاتيّة في الجماعة ـ الأمّة.

وهما محبسان قديمان تَمّت محاولات كثيرة في تاريخنا لاختراقهما وتخطّيهما، قام بها التصوّف، كما أشرت، وبعض الفلاسفة والمفكّرين والشعراء، غير أنّهم هُمِّشوا، أو نُبذوا، أو كُفِّروا أو قُتلوا بتهم الهرطقة والزندقة والإلحاد، وذلك تِبْعاً لِلظّرف والحالة، كما نعرف جميعاً. ولا تزال المسألة قائمةً متواصلةً. ولا تزال الحاجة إلى اختراق هذين المحبسين مُلِحَّةً وكيانيّة. إذ يتعذّر أن تنشأ ثقافة إسلاميّة عظيمة، دون هذا الاختراق. ومن الصّعب، بل من

المستحيل أن يكون المسلم العربيّ ذاته حَقّاً، حُرَّ اللّغة والعَقل، إلاّ إذا خرجَ من هذين المحبسين.

يُفْصِحُ العربيّ المسلم عن نفسه، دونَ أيّ قَيْدٍ، وفي أيّ موضوع أرضيٍّ أو سماويّ، إذاً هو موجود. فليس موجوداً إلاّ بقدْر ما يكون حُرّاً في هذا الإفصاح.

باللّغة، حرّةً، يكون الوجود.

لا حرّية للإنسان: تعبيرٌ يعني لا وجود له.

وكلّ فردٍ لا يملك لغته الخاصّة الفريدة وطريقته التعبيريّة الفريدة، لا ذاتيّة له. خصوصاً أنّنا لا نعرف الإنسانَ حَقّاً إلاّ من لغتهِ. فكيف تقدر اللّغة اللاّذاتيّة، اللاّشخصيّةُ، أن تعكس وَعْيَ الشّخص ـ الذّات؟ وكيف يمكن أن نفهم السّياسيّ والجنسيَّ والدّينيّ عند الفرد المسلم ـ العربيّ، إذا لم يُفصح عن هذا كلّه بلغته هو ـ بلغةٍ خاصّةٍ به هو وحده، وفكره الخاصّ بهِ، هو وحده. وكيف يكون الشاعر، مثلاً، صوتَ الجماعة ـ الأمّة، ولا صوتَ له هو نفسه؟ أو كيف يكونُ قادراً على أن يحملَ رسالتَها، وهو عاجزٌ عن أن يحملَ صوته ذاته، ولغته ذاتَها؟ خصوصاً أنَّ المعنى في لغة الجماعة ـ الأمّةِ، وثقافتِها، إنما هو مَعْنًى قَبْليٌّ مُسبَّقٌ سَلَفيّ، بينما هو في لغة الشّاعر ـ الذّات بَعْدِيٌّ، إبداعيٌّ، استشرافيٌّ، يتمّ الوصول إليه استقصاءً وكشْفاً.

ـ ٨ ـ

لا يزال الفرد المسلم ـ العربيّ، في بنيته العميقة، كائِناً دينيّاً، سَلفيّاً. يَرِثُ أكثرَ مِمّا يُنْتج. وينقل أكثر مما يبدع. لا يعيش دينه بوصفه تجربةً روحيّةً خلاّقة، في الوجود والمصيرِ، بل بوصفه أوامرَ ونَواهيَ يسهر على حراستها الشّرع والشُّرطيّ. وفي هذا ما قد يفسّر انعدام التجارب الإنسانيّة الكبرى في العالم العربي ـ الإسلاميّ، في جميع الميادين الثقافية، وانعدامَ التّساؤلات الإبداعيّة الكبرى. وفيه إلى ذلك، ما قد يفسّر الأسباب التي تجعل المسلم ـ العربيّ

السّلفيّ لا يعترف بغيرِهِ، المختلف، بوصفه شريكاً له في الحقيقة، ولا ينظر إليه، تبعاً لذلك، إلاّ بوصفه ضِدّاً ونقيضاً وضالاًّ.

كأنّ على الفَرْدِ في هذه الرّؤية السّلفية أن يعيش كمثل تمثالٍ على صُورةِ النصّ، لا يتغيّر حَتَّى يأذنَ اللَّه.

سؤالي الذي أختتم به وأطرحه أمام المحلِّلين النفسيين العرب، أصوغه كما يلي:

كيف يحلِّل علم النفس العربي فرداً لا ذاتيّة له؟ أو «ذاتاً»، لا يُنْظَرُ إليها ولا تعيش إلاّ بوصفها «موضوعاً»؟

«الصِّبغة الإسلاميّة»، واللّغة، هذه الرّئة الثانية

ـ ١ ـ

أحسنَ اللّبنانيون باعتراضهم على قرار انضمام لبنان إلى «إيسيسكو» (المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة).

اعترضوا بلسان رئيس المجلس النيابي، نبيه برّي، في «تجميده مشروع القانون الذي أحالته الحكومة على المجلس النّيابي والذي يقضي بالانضمام إلى المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة» (**النّهار**، ٢٣ شباط، ٢٠٠٤)

واعترضوا بلسان وزير الثقافة، غازي العريضي، في قوله: إن لبنان «غير مُلزَم بتطبيق الإسلام في مناهجه التربويّة، إذا انضمّ إلى المنظّمة» (المصدر السّابق نفسه).

واعترضوا بلسان متروبوليت بيروت للروم الكاثوليك، المطران يوسف كلاّس (المصدر السّابق نفسه).

وقرأت، في المصدر نفسه، أفراداً آخرين يعترضون على هذا الانضمام. وهو اعتراضٌ يجب أن يتحوّل إلى رفضٍ قاطع، وأن يكون عامّاً.

الرّفض القاطع عَبّر عنه بقوّةٍ وعمق جبران عريجي رئيس الحزب السوري القومي الاجتماعي في «كتاب مفتوحٍ إلى الرئيس نبيه برّي» (**السفير**، ٢٦/ ٢/ ٢٠٠٤).

توكيداً على هذا الرّفض القاطع الذي يجب أن يتحوّل إلى رفض وطنيّ عامّ، أودّ أن أضيف اعتراضي، شخصيّاً.

لكن، ما هذه «الصّبغة الإسلاميّة»؟

ينصّ البند السّادس من ميثاق هذه المنظّمة على «إِضْفَاءِ الصّبغة الإسلاميّة على مظاهر الفنّ، والثقافة، والحضارة» في المجتمعات العربيّة ـ الإسلاميّة. فكيف تُفهم هذه «الصّبغة»، وكيف تُحدَّد؟

وقبل كلّ شيء، هل تُعْقَلُ؟ وهل هي ممكنة؟

وهل للإسلام صِبْغَة شعريّة، أو فنيّة، لكي تكون له صبغة ثقافيّة أو حضاريّة؟ وهل هناك «إبداعٌ» خاصٌّ بالإسلام، وما هُوَ؟

والإسلام نفسه، أهو «واحدٌ»، أم «متعدّد»؟

وهل ستكون هذه الصّبغة «سنيّةً» أم «شيعيّةً»، «زيديّةً»، أم «وهّابِيّةً»، «إباضيّةً»، أم «صوفيّة»؟ أم أنَّ هذه الصّبغة سوف تُوزّع على التعدديّة الإسلاميّة، وفقاً لمبدأ الأكثريّة والأقليّة؟

وَلنعدْ أوّلاً إلى الماضي وإلى التّاريخ. فلعلّ المهتمّين يعرفون أنّ الشعر الذي سُمّيَ «إسلاميّاً»، في العهد الإسلاميّ الأوّل، كان رديئاً وضعيفاً جدّاً، من النّاحية الفنيّة ـ الجماليّة، وأنّه لم يترك أيّ أثَرٍ طيّب في الشعر العربي، لا من حيث الصّناعة، ولا من حيث الذّائقة، وأنّه اضمحلّ وانطفأ من تلقاء ذاته. لم تقبله، من جهةٍ، أذواق المسلمين أنفسم، ولم يدخل حَتّى إلى نفوس المؤمنين بينهم. وكان، من جهة ثانية، مجرّد إناءٍ قبيح يُملأُ بأفكارٍ قرآنيّة جميلة، كان المؤمنون يؤثرون أن يأخذوها مباشرةً من النصّ القرآنيّ نفسه، ودون وساطةٍ لا جمالَ فيها ولا فنّ.

ولعلّهم يتذكّرون، في حركة الجدل حول هذا الشعر، ما قاله النّاقد العربيّ الشهير الأصمعي: «الشّعر نَكَدٌ بابه الشرّ، فإذا دخلَ في الخير فسدَ»، وكان يعني بالخير، هنا، الدّينَ نفسَه، قيماً وتعاليم.

هكذا، منذ قيام الدّولة الأمويّة، انتهى هذا الشعرُ ذو «الصّبغة الإسلاميّة». وليس تاريخ الشعر العربيّ، الشعر الذي صنعَ مجدَ العرب، فنيّاً وجماليّاً وفكريّاً، ومجدَ «الإسلام العربي»، إلاّ تاريخاً للقطيعة الجَذريّة الشاملة مع «الصّبغة الإسلاميّة».

وتلك هي مناسبة لإعادة النّظر في الصّفة: «إسلامي»، هذه التي يطلقها بعض المؤرّخين أو جلُّهم على الآداب والفنون والعلوم والفلسفة العربية. فهذه الصّفة لا تعني أنّ هذه النّتاجات الفكرية أو العقليّة تنقل الإسلامَ، بوصفه ديناً، أو تنقله بخصائصه الدّينية التي تميّزه عن غيره من الأديان، وإنما تعني أنّها أُنتجت في بلدانٍ يحكمها الإسلامُ سياسيّاً.

لا تُطلق هذه الصّفة: «إسلاميّ»، بالمعنى الدّيني، الحَضْريّ، إلاّ على النّتاج الذي يتّخذ من الإسلام ـ الدّين، مادّته الوحيدة. وهو مُنْحَصِرٌ، تحديداً، في الشَّرْع والفقه.

وهذا الإسلامُ ـ الدّينُ رَفَضَ، تاريخيّاً، ويرفضُ أن يطلق هذه الصّفة «إسلاميّ»، على نتاج المتصوّفين، الحلاّج والنّفري، وابن عربي، تمثيلاً لا حصراً، وعلى نتاج الشعراء، أبي نواس وأبي تمّام والمتنبي والمعرّي، تمثيلاً لا حصراً، وعلى نتاج العلماء، ابن الهيثم والخوارزمي وجابر بن حيّان، تمثيلاً لا حصراً، وعلى نتاج الفلاسفة، ابن الراوندي والرازي وابن رشد، تمثيلاً لا حصراً. وهو يرفض أن يطلق هذه الصّفة على الموسيقى والغناء والرّقص.

إلى ذلك، هل يمكن أن تطلق هذه الصفة على النتاجات العربية الحديثة، فنقول، مثلاً، علم نفس إسلامي، وأنتروبولوجيا إسلامية، وكيمياء إسلامية، وكومبيوتر إسلاميّ. . . إلخ، تمثيلاً لا حصراً؟

في «لسان العرب»: (أنّ الصّبغة هي ما «يُصْبَغُ بِهِ، وتُلوّن به الثياب». وصبغة اللّه: دينه، ويُقال: أصله. والصّبغة: الشّريعة والخِلْقَةُ. وهي الخِتَانَةُ. ويُقال: صِبغة اللّه دين اللّه وفطرته»، وكلّ ما تُقرِّبَ به إلى اللّه، فهو الصِّبغة.) فأيّ معنًى تريد هذه المنظّمة من معاني «الصِّبغة»، كما يوردها «لسان العرب»؟

أم لعلّ المشرفين على هذه المنظّمة يريدون «الصِّباغة»؟ وكيف «يُصبغ» الشِّعر، والفنّ، والفلسفة، والعلم؟ وهل الحضارة «ثوبٌ» نصبغه بالإسلام؟

سأحسن الظنّ بواضعي هذا الميثاق، وأقول إنهم استخدموا هذه الكلمة، دون أن يدقّقوا في دلالتها.

سامحتهم اللّغة العربيّة، وسامحهم الإسلام!
مرّةً ثانيةً: أَحْسَنَ اللّبنانيون.

ـ ٢ ـ

١ ـ تقول الفقرة الخامسة (هـ) من المادّة الرابعة من ميثاق الإيسيسكو: «جعل الثقافة الإسلاميّة محورَ مناهج التّعليم في جميع مراحله ومستوياته».

يفسّر هذه الفقرة مسؤول الإعلام في هذه المنظّمة، الأستاذ عبد القادر الإدريسي، قائلاً بأن الثقافة الإسلاميّة «مجرّد محور من المحاور التي تقوم عليها هذه المناهج، وليس المحور الأساسي والوحيد» (**الحياة**، ٢٧ آذار (مارس) ٢٠٠٤). وهو تفسيرٌ يناقض تماماً مضمونَ هذه الفقرة الخامسة التي تطالب صراحةً بجعل الثقافة الإسلامية محورَ مناهج التعليم» لا «مجرّد محور من المحاور». فمن نصدّق: النصّ، أو مُفسِّرَ النصّ؟

٢ ـ إذا كان تفسيره يعبّر عن رأي المنظّمة، فإنّ عليها أن تغيّر صياغةَ الفقرة في عربيّةٍ صحيحة، فتقول مثلاً: «جعل الثقافة الإسلامية محوراً من محاور مناهج التّعليم... إلخ». عليها كذلك أن تنصّ على المحاور الأخرى، إذا كانت تعترف بها، حقّاً.

٣ ـ إذا كانت «الثقافة الإسلامية» نتاجَ آخرين غير مسلمين، من المسيحيين العرب والمسيحيين الآشوريين والكلدانيين «وشارك في بنائها الصّقالبة والرّوم واليونان والإسبان... والمسيحيون واليهود»، كما يعبّر الأستاذ الإدريسي، فَمَا الوجه المعرفيّ، أو ما وجه الحق في تسميتها، اليوم، بـ «الثقافة الإسلاميّة»، وليس هناك دولة أسلامية واحدة لها خصائص الدّولة القديمة ذات الطابع «الامبراطوري» كدولة الخلافة أو الدّولة العثمانيّة؟

٤ ـ «إضفاء الصّبغة الإسلاميّة على مظاهر الفنّ والثقافة والحضارة كوسيلة من وسائل تحقيق أهداف المنظّمة يعني الابتعاد عن الصّبغة الوثنيّة والإباحيّة والتهتّك الخلقي، وإبراز قيم الحقّ والعدل والجمال في أبهى صورها»، يقول الأستاذ الإدريسي:

لكن، ما معيار هذه «الصبغة الوثنيّة»؟ وما معيار «الإباحيّة» و«التهتّك الخلقي»؟ وما معايير «الحق والعدل والجمال»؟

ألا نجد معاييرَ لهذا كلّه في الأديان الأخرى، خارج الإسلام؟ ألا نجد لها معايير كذلك خارجَ الأديان كلّها؟ ألا نجد لها معاييرَ حَتَّى في النّزعات الثّقافيّة اللاّدينية؟

ولماذا، إذاً، حصر هذه المعايير في «الإسلاميّة» وحدها؟

٥ ـ لماذا لم تتكرّم المنظّمة بوضع تعريف لمصطلح «الثقافة الإسلامية»، مقدِّمةً لميثاقِها، مَنْعاً لكل التباس؟ ولماذا التمسّك بإضفاء صفة دينية على نشاطٍ بشريّ عَقْليّ يشارك فيه متديّنون وغير متديّنين، مسلمون وغير مسلمين؟ أليس في هذا الإصرار إرادةٌ لفرض «هويّة دينيّة» واحدة، محدّدة، على كيانٍ جَمْعيٍّ بعضه دينيّ غير «إسلامي»، وبعضه الآخر الأكثر غير دينيّ، أو لا يُعنى بالشّأن الديني في كلّ ما يتعلّق بالإبداع الثقافيّ، أو يؤكّد على الرّؤية العقلية والعقلانية للإنسان والعالم، مقابل الرّؤية الدّينية؟

أليس فيه قَسْرٌ وإكراهٌ على «تَوحيد» ما لا يمكن توحيدُه، وعلى التَّماثل والتّشابه، مِمّا يلغي الاختلاف والتنوّع والتعدّد، أي مما يلغي جوهرَ الإنسان، وخصوصيّة الحياة الإنسانية؟

٦ ـ يقول الأستاذ الإدريسي عن كاتب هذه السّطور: «كان عليه، باعتباره مقيماً في الغرب أن يأخذ بالأسلوب العلمي في البحث والتقصّي. . . إلخ». والسؤال هنا:

أين يقيم الأستاذ الإدريسي؟ أفلاَ يحكم على نفسه، في قوله هذا، بوصفه مقيماً خارج الغرب، بأنه مقيمٌ هو نفسه، حيث ينعدم هذا «الأسلوب العلمي»، وحيث يسود «التوهّم وسوء الظّنّ»؟

ـ ٣ ـ

أودّ أن أستطردَ قليلاً حول عبارة «الثقافة الإسلامية»، مشيراً إلى أنّ المنظّمة

تخلط في استخدام هذه العبارة بين الثقافيّ والدّيني خَلْطاً سيّئاً يُعطي للدين بعداً تسلّطيّاً، ويخنق الثقافة في آن. فهذه عبارة لم يكن يستخدمها أحدٌ من أسلافنا القدامى، ولم يستخدمها علماء الدّين والفقهاء أنفسهم. وهي، إذاً، مستحدثة وترتبط بمرحلة دخول الغرب إلى العالم العربي. وقد استخدمت للتميّز، مقابل الثقافة الغربية. كما استخدمت، مثلاً، عبارة «القوميّة العربيّة»، واستخدمها المسيحيون أنفسهم توكيداً لانتمائهم غير الغَرْبيّ. وهي هنا تسميةٌ غير دينية، ولا تعني البعد الدّينيَّ في الإسلام، بل تعني البعد الثقافيّ الحضاريّ الذي نما وازدهرَ في ظلّ الدّولة الإسلامية والشعوب المختلفة التي نشطت وأنتجت تحت راية هذه الدّولة. وبهذا المعنى، كان المسيحيون العرب في العصور الحديثة، كُتّاباً ومفكّرين، وعلماءَ، وصنّاعاً، ومعماريين... إلخ، امتداداً للمسيحيين في العصور القديمة، وجزءاً أساسيّاً في هذه الثقافة، جنباً إلى جَنْبٍ مع علماء الدّين واللّغة.

وكان على المنظّمة أن تتجنّب استخدامَ هذه العبارة بمدلولها الدّينيّ الإسلامي، حَتَّى ولو كان مؤسّسوها والمشرفون عليها مسلمين. فالمنظّمة، وفقاً لسياق هذا الاستخدام، لا تقصد ذلك المعنى التّاريخي، أي الثّقافة بوصفها نِتاجاً أو إبداعاً، وإنما تقصد معنى آخرَ دينيّاً، بدليل أنّها تهدف إلى تَعليمه، وتَحْصيله، بدءاً من المدرسة وانتهاءً بالجامعة. فالمعنى الواسع المتنوّع لِلثقافة، كما عرفه العرب المسلمون القدامى، لا يحتاج إلى بَرْمَجةٍ دينيّةٍ، ولا إلى مناهجَ وخططٍ تربويّةٍ دينيّة. لا يُلَقّن الدّين، وإنّما يُعقَل. والمطلوب من هذه المنظّمة وأمثالها هو تشجيعُ العمل الثقافي، وتنمية الثّقافة، خارجَ كلّ تأطيرٍ دينيّ أو إيديولوجيّ. وعلى هذه المنظّمة أن تُفيد من الخبرة البشريّة، ومن التّاريخ الذي تنتمي إليه. ففرضُ صِبْغةٍ أو طابعٍ دينيّ أو غير دينيّ، على العمل الثقافي، أمرٌ يصدر عن رؤيةٍ ساذجةٍ وفاشلةٍ سَلَفاً، عدا ما تنطوي عليه من التعسّف والضّيق والمحدوديّة. وقد جرّبت هذه الرّؤية أنظمة الاستبداد في العصر الحديث، وفشلت فشلاً كاملاً. وجرّبتها الأنظمة العربيّة القائلة بِـ «القوميّة العَربيّة» التي تُلغي خصوصيات الإتنيّات الأخرى غير العربيّة (الكردية، الأمازيغية، القبطيّة،

تمثيلاً لا حصراً)، وفشلت هي الأخرى فشلاً بائِساً أدَّى إلى تدمير الثّقافة نفسها، وتدمير الإنسان.

لنفرض جدلاً أنّ هذه «الصبغة» ممكنة. وحينئذ سنرى أنّها لا تجيء من مجرّد التديّن بالإسلام، أو من مجرّد الصوم والصَّلاة والزكاة والحج والجهاد، ولا تجيء من الفقه. وإنما تجيء من تمثل الإسلام ـ بوصفه معتقدات، والعلوّ به إلى ما وراءها، بحيث يتحول إلى تجربة كيانيّة شخصيّة، وهو ما كان نادراً في التاريخ، ويكاد اليوم أن يكون منعدماً. فبين مليار وثلاثمئة مليون مسلم، اليوم، قلَّما نجد مِثْلَ هذه التجارب الكبرى. وعندما نجدها لا نراها إلاّ عند بعض المتصوّفة، وقلّةٍ من الأشخاص. وفي هذه الحالة يرفضهم إسلام المعتقدات، الإسلام المؤسّسي السّائد، فما يسود اليوم هو فقه السّلطة ـ وفق الحلال والحرام عند السُّنة والشيعة معاً، وليس التأمل في العالم، أو الإنسان والكون، أو في الإبداع الحضاري.

ومن جهة ثالثة، لا بُدَّ من أن يكون هناك مثلاً حبٌّ «إسلاميّ»، للمسلم الشاعر الذي يريد أن يتشبّب أو يتغزل بالمرأة التي يُحبّ. وما يكون هذا «الحبّ الإسلامي»؟

وإذا كان هناك «حبٌّ» إسلامي، فلا بُدَّ من أن يكون هناك «كرهٌ إسلاميّ».

وصفة «**إسلامي**» يجب أن تنطوي على الإيمان بالإسلام والكفر به، في آن. وكما يقال عن شعر الإيمان بالإسلام بأنه إسلاميّ، لا بُدّ من أن يقال عن شعر الكفر به، بأنه إسلاميّ كذلك ـ لأنه في كفره يتناول «مادّةً» إسلاميّة. وهذا مما يوقع المسلمين في نوعٍ من الهذيان المعرفيّ لا يكون في الأخير إلاّ تدميراً للدّين نفسه.

*

الأدب والفن والعلم وكلّ ما يتمّ إبداعه في البلدان الإسلامية والعربيّة إنما هو إبداعٌ إنسانيّ كونيّ، أيّاً كان الشخص المبدع، وفي معزلٍ عن انتمائه العرقي أو القوميّ أو المذهبيّ. وإذا كان لبنان يرفض الانضمام إلى هذه المنظّمة، فليس

هذا الرّفض كرهاً للإسلام أو ابتعاداً عنه، وإنما هو على العكس، إجلالٌ لَهُ عن أن يُحوَّل إلى مجرَّد قِشْرةٍ ومجرَّدِ صباغة، وعن أن يُختزل في نظرة ثقافية شبه عنصريّة.

عندما أقول، مثلاً: «شعر إسلامي»، فأنا هنا أعطي خاصيّةً دينيّة لهذا الشعر، من جهة، وأضفي عليه، من جهة ثانية، طابعاً إيديولوجيّاً. غير أنني في ذلك أعزله عن غيره، سواءٌ كان غيره دينيّاً أو غير دينيّ. وبهذا العَزْلِ أجرّدهُ من معنى الآخريّة ـ الإنسانيّة، لأنني أجعل منه تعليماً دينيّاً خاصّاً بالمؤمن المسلم وحده. وهذا مما يتناقض مع توجّه الرّسالة الدّينية، كما تفصح عن نفسها. فهذه الرّسالة آخريّةٌ، جوهريّاً، ولا تَنْحصِرُ في الذّات. إنها رسالة تتجاوز الذّات إلى الآخر، وهي إذاً، تحديداً، غير إيديولوجيّة، وفيما وراء الإيديولوجية، كلّ خاصية إيديولوجيّة تُضْفَى على هذه الرّسالة تجرّدها من إنسانيّتها، ومن كونيّتها، وتحوّلها إلى «حزب»، أي تجرّدها من هويّتها الأصليّة. فالغاية من كلّ إيديولوجيا هي تحويل الفكر والفنّ إلى مجرّد قوّة ماديّة.

ثم إنّ الدّين، بوصفه رسالةً إلَهيّة، لا يوصف بالذاتيّة، أو بأنه إيديولوجيا. إذ كيف يصحّ أن تكونَ لِلّه الخالق رؤيةٌ ذاتيّة خاصّة، كمثل الفَرْد المخلوق، في الغناء والرقص والموسيقى والشعر، والفكر، والفلسفة، والعلم... إلخ، يعلّمها للمؤمنين، كما يعلّم أوامره ونواهيه، الأخلاقيّة؟

الرّسالة الإلَهيّة صدورٌ عن اللّه. وهي، إذاً، تحديداً، إنسانيّةٌ في دلالتها، وشمولها، وإن كانت لها أخلاقيّة خاصّة ـ إيماناً، وعبادةً، يمارسها المؤمنون. وما عدا ذلك فهو إنسانيٌّ. وعلى هذا المستوى، يمكن أن يكون شعرٌ «بوذيٌّ» أو «يهوديّ» أو «مسيحيٌّ» شعراً «إسلاميّاً». ويمكن أن يكون شعرٌ «إسلاميٌّ» «بوذيّاً» أو «يهوديّاً» أو «مسيحيّاً». فكلّ ما هو إنسانيٌّ مشترَكٌ وعامٌّ؛ وكلّ ما هو «دينيٌّ»، خاصٌّ بالمؤمنِ وحده لا بالإنسان في المُطلَق. ولا يجوز لدينٍ حقٍّ أن يؤوَّل ويُمارَس بحيث يبدو أنَّه ضِدّ الإنسان في المُطلق، محصوراً بفِئةٍ محدَّدة تنبذ غيرَها إن لم يؤمن بما تؤمن به هي.

ومدار التحريم والتّحليل هو الأوامر والنّواهي الخاصّة بدينٍ معيَّن، وهي

أخلاقيّة خالِصة، وليست فكريّة أو فنية، فلسفية أو علميّة. هكذا يقوم مفهوم التحريم، في كل دين، على نَبْذ ما لا يتطابَق مع التعليم الديني الأخلاقي، أي مع أوامر الدّين ونواهيه ـ أخلاقياً. الدِّين، في معناه الأخير، مجرّد أخلاقٍ ـ وليس فَنّاً، أو علماً، أو فلسفةً.

ربّما نشأ الالتباس من استخدام أسلافنا القدامى لعبارة مثل «أدب إسلامي»، أو «فلسفة إسلامية»... إلخ. وهو استخدام فهمه المتأخرون، خطأً. فقد نظروا إليه بوصفه أدباً أنتجه الإسلام نفسه، بوصفه ديناً. وما يقال هنا عن الأدب، يقال كذلك عن الفلسفة وغيرها. والأحرى أن تُفهم أمثال هذه العبارات بأنها أدبٌ أنتجه المسلمون، أو فلسفة أنتجها المسلمون ـ لا الإسلامُ نفسه. وكلٌّ حاول أن يعكس إيمانه الدّيني الإسلاميّ الخاصّ في هذا الأدب أو هذه الفلسفة. وعلى هذا المستوى، وضمن هذا التّفسير، لا أجد مجالاً للاعتراض.

الفن، الفكر، الفلسفة، العلم: هذه كلّها آراء خاصّة، تجارب ذاتيةٌ، ولا علاقة للرسالة الإلّهيّة بكيفيّة إنتاجها. وإذاً، لا علاقة لِلدّين، من حيث هو رسالة إلّهيّةٌ بها. الدّين تقليدٌ، إجماعٌ، لاذاتيّ، لاتأويليّ: وتلك هي أسسهُ كما تمارسه أغلبية المسلمين المؤمنين. وهي أسسٌ تتناقَضُ مع الأسس التي يصدر عنها الفنّ والفكر والفلسفة والعلم.

من أجل مزيدٍ من التّوضيح، آخذ مثلاً آخر. عندما أبشّر بشعرٍ «شيوعيّ»، مثلاً، فأنا أجعل من الشّيوعيّة مثالاً أعلى، وكأنني بذلك ألغي كلّ شعرٍ لا يصدر عنها. وهو موقف إيديولوجيٌّ خالص.

وعندما أبشّر بشعر «إسلامي»، فأنا أحوّل الإسلام إلى إيديولوجيا، مساوياً إيّاه بغيره من الإيديولوجيّات. لكن هذه دنيويّة، ومنْ صُنْع الإنسان، بينما الإسلام سماويٌّ، ومِنْ صُنْع اللّه. ومعنى ذلك أنني ألغي فيه بعده الإنسانيّ الكونيّ، ناقِلاً إيّاه من العالم المُطلَق إلى العالم النسبيّ، ومن الموضوعيّة إلى الذاتيّة، ومن كونه كلاماً إلّهيّاً لا مكان للجدل فيه، إلى كلام إنسانيّ لا مكان فيه إلاّ للجدل. لا يعود إيماناً وتسليماً، وإنما يْصبح تساؤلاً وصراعاً، ولا يعود

ممارسةَ أخلاقية، وإنما يصبح، على العكس، ممارسةً حربيّةَ. أفليسَ في ذلك إذاً خروجٌ على جوهر الرّسالة الإلّهيّة؟

أليس في هذا «الخروج» نفسه ما يعطي لغير المتديّنين الحقّ الكامل في نقد «التديّن» السائد، و«الرؤية التديّنية» السّائدة؟ إليس في هذا الإطار تحديداً، ما يتيح القول إنّ هؤلاء المتديّنين هم الذين «يقتلون» الدّين؟ أليس فيه ما يتيح القول كذلك إنّ «الكفّارَ» في نظر هؤلاء المتديّنين، هم الذين يدافعون، حَقّاً، عن الدّين ـ بإصرارهم على أن يَبْقى تجربةً خاصّةً تَتَّصل بالمطلق، غيباً، وبالأخلاق، حضوراً وتعامُلاً وممارسة؟

ـ ٥ ـ

الإيمانُ في حدّ ذاته، نظراً وممارسةً، في أزمة.

نظراً، لأنّ سُرعة التغيّر في العالم ومفاجآت التغيُّر، زلزلت طبيعة العلاقة بين الفكر والحقيقة، ولم تعد تولِّد الطمأنينةَ واليقين، بقدر ما أصبحت تولِّد الحيرةَ والشكّ.

ممارسةً، لأنّ التّطابق بين الإيمان والحقيقة يكاد أن ينعدمَ، بسببٍ من الكشوف المعرفيّة المتواصلة التي يتحوّل فيها الإيمان من اليقين بالشيء، إلى اليقين بحركيّة الأشياء، أعني بحركيّة المعرفة، فيما وراء كلّ يقين.

تُرى ما يكون وضع الإيمان الدّينيّ، منظوراً إليه في هذا الضّوء؟ الحقّ أنّ ما نراه على السّطح في الجمهور أو العامّة، كما كان يقول أسلافُنا، من مظاهر هذا الإيمان، لا يشير إلى تجربة روحيّةٍ، أو كشفٍ معرفيّ، أو علم لَدُنيّ خاصّ، وإنما يشير، على العكس، إلى انكماشٍ وتزمّتٍ وتعصّب. يشير، بتعبيرٍ آخر، إلى ضيقٍ بِحركة العالم وبالتغيُّرات المعرفيّة الكبرى في جميع الميادين. وفي هذا المستوى، لا يمكن النّظرُ إليه بوصفه ظاهرةً عقليّةً، وإنما بوصفه ظاهرةً سيكولوجيّة. وهو، كما يُمارَسُ في الحياة اليوميّة، سلوكاً وتفكيراً، علامةٌ حاسمةٌ على التّراجع والتّدهور.

ولست أنكر هنا وجود أشخاصٍ يعيشون تجارب دينيّة روحيّة عالية. غير أنهم، كما أظنُّ، قِلّةٌ. إضافةً إلى أنّهم يعانون أزمةً كيانيّةً عميقة لأنهم لا يجدون لتجاربهم هذه امتداداً أو صدًى بين النّاس.

استطراداً: ما تكون العلاقة بين هذا «الإيمان الدّيني»، والدّيموقراطيّة؟ فهذا الإيمان وليدُ الإقرار بوحي إلَهيّ وَحْدانيّ، في حين أنَّ الديموقراطيّة ابتكارُ فكرٍ وثنيّ تعدّديّ. وفي هذه الدّيموقراطيّة يختار النّاس حُكّامهم، بحريّةٍ كاملة. وبهذا الاختيار الشعبيّ الأَكْثريّ يعطون الحُكّامَ حَقَّ السّلطة، مِمّا يتيح لها أن تُسمّى سلطةً ديموقراطيّة: الحاكم فيها ممثّل، وسلطته محدودة. وتنهض المواطنيّة فيها على حقوقٍ أساسيّة تُحترم وتُصان، أوّلها الحريّة.

أمّا في ذلك الإيمان الدينيّ، فإنَّ السّيادة لِلَّه ولخلفائه المؤمنين، وليست لِلشّعب. فالشعب لا يتمتّع بسلطة الاختيار. فقبل سلطة الشعب، هناك سلطة اللَّه وخليفتهِ، خصوصاً «ما حكمَ فيه اللَّه من مقاصد الشّريعة وحُدودها». وهي تتمثل الآنَ في إيران، في ما يُسمَّى بِـ «مجمع تحديد أو تشخيص مصلحة النّظام» وما يُسمّى بِـ «مجلس صيانة الدستور». والأعضاء هنا لا يُنْتَخَبون، وإنما يُعيَّنون، مِن فوق، أو من أعلى. وقد كشفت لنا الانتخابات الأخيرة في إيران نفسها كيف تتوالَدُ من هذا الإيمان الدينيّ سلاسِلُ الرّقابة والتّحريم والتّجْريم. . . إلخ.

حَقّاً، يكاد هذا «الإيمان الدّيني» أن يدعو إلى «دينٍ بلا فكر».

لكن، ما السرّ في كون هذا «الإيمان الدينيّ» مُغْلَقاً ومطلقاً إلى هذا الحدّ الذي يتناقض مع هويّة الإنسان، ومع الحياة، ومع المعرفة؟

هل هذا السرّ كامِنٌ في النّظر إلى النصّ ـ المرجع، بوصفه نهائيّاً ومطلقاً، يَسْتنفد المعنى كلّه ـ معنى الإنسان والعالم، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؟

غير أنَّ المَعنى، سواء كان «دينيّاً» أو غير دينيّ، إنما يكمنُ داخلَ النصّ، وخارجه، في آن. فكما أنّ للغة النصّ دوراً أساسيّاً فيه، فإنّ لما يحيط به ـ أي

لِلتَّاريخ، ولحركيّة الأشياء والعالم، دوراً أساسيّاً فيه كذلك. فالمعنى حركةٌ، وهو في تكوّنٍ متواصل. النصّ والعالم كمثل إنائين مُسْتَطْرَقَيْن: متداخلان في شبكةٍ من العلاقات. ويُسْتَخْلَصُ المعنى عبْر النّظر في هذه الشّبكة بوصفها وحدةً لغويّةً ـ تاريخيّة. لا يُقرأ النصّ في ذاته ولذاته، كأنّه عالِقٌ في فراغ. ذلك أَنَّ القارئ نفسه شبكةٌ من العلاقات، ومتغيّر: القارئ، اليوم، هو غيرُ القارئ في القرن الأول، مثلاً، أو القرن الثاني، أو في غيرهما. وفرضُ قراءةٍ واحدةٍ لا تُنتج إلاّ معنًى واحداً يعني القولَ بأنَّ هناك قارئاً واحداً عبْر التاريخ كلّه، وعقلاً واحداً، وفهماً واحداً. يعني، بعبارة ثانية أنَّ القرّاء الذين يُولَدون في الزّمان مجرَّدُ آلاتٍ تكرّر قارئاً أوحد.

فهل هذا ما يدعو إليه ويريده هذا «الإيمانُ الدّيني»؟

مرة ثانية:
ما معنى «إسلام ثقافيّ»؟

ـ ١ ـ

ما موقف «الإسلام العقائدي» من اللبناني، المسلم أو غير المسلم ـ علمانياً، أو مسيحياً، والذي يمارس المقاومة الوطنية بدوافع لا تجيء من الإسلام، وإنما هي دوافع فكرية ـ علمانية؟

بهذا السؤال أودّ أن أبدأ الحوار مع العلاّمة السيد محمد حسن الأمين، حول بحثه عن «الجذور الثقافية للمقاومة في الجنوب» (**السفير**، الثلاثاء ٣٠/ ٤/ ١٩٨٥).

ـ ٢ ـ

يقرأ العلامة الأمين الجذور الثقافية للمقاومة في الجنوب على مستويين:

١ ـ «مستوى المنطقة العربية والإسلامية التي تشكّل من خلال شعوبها، وحدةً بشرية حضارية متكاملة، ذات جذور ثقافيّة واحدة، بالاستناد إلى الإسلام كهوية لهذه الشعوب»،

٢ ـ «مستوى الساحة اللبنانية، الذي سادته بدعٌ ثقافيّة متعدّدة لتسويغ الاقتتال بين الأطراف». (أرجئ، مؤقّتاً، طرح الأسئلة التي يمكن أن يثيرها تحديد هوية شعوب هذه المنطقة بالإسلام وحده، أو تحديدها، حصراً، بالدين. كذلك أرجئ الأسئلة التي يمكن أن تثيرها عبارة «بدع ثقافية»، خصوصاً ما يتعلق هنا بوصف ظاهرة غير دينية، بمصطلح ديني)،

واستناداً إلى هذين المستويين، يرى العلاّمة الأمين أن تحديد الجذور الثقافية للمقاومة يتمّ «بالعودة إلى تحديد المصادر الثقافيّة التي تشكّل أساساً للشخصية العربية والإسلاميّة». (هنا أيضاً، أرجئ الأسئلة التي يمكن أن يثيرها وصف هذه الشخصية بـ «العربيّة والإسلاميّة»: ما طبيعة العلاقة بين العروبة والإسلام، وما مستواها، وكيف؟)

أهمّ هذه المصادر، كما يرى العلاّمة الأمين، هي التالية:

١ ـ «الإسلام العقائدي»، بوصفه توحيداً. وهو، بوصفه كذلك، يُشكّل «أساساً ثقافياً للرّفض الكامل لأية عبودية، ويحرّم الاستسلام لها، ويُلزم بمقاومتها، ويحصر العبودية باللّه وحده تعالى. . .، وبهذا يصبح التوحيد عنواناً لتحرير الإنسان من أيّة عبودية بشرية»،

٢ ـ «الإسلام الثقافي»، فالثقافة الإسلامية «تدور في معظمها حول تثبيت مفهوم تربويّ هو إقامة القسط والعدل، وذلك بوسيلة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر»،

٣ ـ «الإسلام التاريخي»، فهناك «وقائع جهادية تشكّل محطات في تاريخ المسلمين»، و«تطبيقاً حياً لمفاهيم الإسلام العقائدي والثقافي».

تلك هي الجذور الثقافية للمقاومة، على المستوى الأول. أما جذورها على المستوى الثاني فهي «في الرؤية التي تستند إليها المقاومة، والتي ترفض اعتبار لبنان كياناً منفصلاً، ثقافيّاً وحضاريّاً وتاريخيّاً، عن المنطقة العربيّة والإسلاميّة». وقد أدّت هذه الرؤية إلى «نمو ثقافة وطنية متحررة إلى حدّ بعيد من ثقافة النظام»، فهي رؤية «تتميّز بوعيها المتقدم للمسألة الوطنية والاجتماعية». (هنا أيضاً أرجئ أسئلة أخرى حول طبيعة هذه «الرؤية»: أهي دينية، أم علمانية، أم أنها مزيج، وكيف؟ وحول طبيعة هذا الوعي، في الأفق ذاته، أهو دينيّ، أم علمانيّ؟ أم هو الاثنان معاً؟ وهل يتناقضان، أو يتآلفان ـ وكيف؟ فقراءة العلاّمة الأمين لجذور المقاومة، على هذا المستوى، تبدو لي غامضة، خصوصاً من حيث علاقتها بالجذور الثقافيّة في المستوى الأول. . وهو غموض يبدو معه أنّ سياق البحث يُلْحِق المستوى الثاني بالمستوى الأول، ـ الذي هو «الأول»،

و«القاعدة» و«الملهم»، مما يعني أن المقاومة في الجنوب، ثقافة وممارسة، «إسلاميّة». وهنا أيضاً ينشأ هذا السؤال: بأي معنى هي «إسلاميّة»؟ هل المعنى هنا «عقائديّ»، أم «ثقافيّ»، أم «تاريخيّ»، أم أن المعنى هو هذا جميعاً؟)

ـ ٣ ـ

أعود الآن إلى السؤال الذي بدأت به. واستناداً إليه، أبدأ من الواقع العيني الملموس: ثمة مقاومة لبنانية لا تستمد جذورها الثقافيّة من «الإسلام العقائدي» أو «الثقافي»، وإنما تستمدّها من معتقدات فكريّة ـ علمانيّة. وقد استشهد، تطبيقاً لها، أشخاص كثيرون. ومقاومتهم إذاً وطنية، بالمعنى المدني القومي، لا بالمعنى الديني. فما حكم هذه المقاومة في منظور «الإسلام العقائدي»؟ هل يقبلها، وكيف؟ أم هل يرفضها، وكيف؟

لنقلْ إنه يقبلها. وأعتقد، من جهتي، أن هذا هو القول الصحيح. لكنه قول يتضمن أنّ «الإسلام العقائدي» يقبل نضالاً ثقافيّاً وسياسيّاً وجهاديّاً لا يستمد جذوره منه. وهو قبول يتضمن بدوره القول إن «الإسلام العقائدي» يفصل بين مستويين: مستوى حضوره المهيمن «كهوية»، ومستوى الارتباط به، استلهاماً أو تطبيقاً. فكأنه يقبل بوجود منفك عن هذه «الهوية»: لا يُكرِه أحداً على الانتماء إليها، ويعترف بِـ «الآخر» المنفصل عنها، ثقافةً ونضالاً، والذي يستلهم في فكره وعمله مصادر أخرى غيره.

ـ ٤ ـ

لكن، إذا كان هذا «الآخر» لا يصدر، في مقاومته الثقافية والنضالية، عن «الإسلام العقائدي» فإنه، بالمقابل، يرى نفسه جزءاً لا يتجزأ من «الإسلام الثقافي»، لا من حيث أن الثقافة هنا ترجمة «للإسلام العقائدي»، بل من حيث إنها «لغة» للجميع، للمسلم ولغير المسلم، ويمارسها الجميع في حقول المعرفة، على اختلافها وتنوعها، وفي حقول الفنون، على اختلافها وتنوعها. وهو، في ذلك، يرى أن الإسلام، بوصفه ثقافة، إنما هو أرضي ـ مدني، يشمل المجتمع

بكامله، وأن «لغة» هذه الثقافة، هي أيضاً، في هذا المنظور، اجتماعية ـ مدنية. ويرى، بالتالي، أن «الإسلام العقائدي» إنما هو «لاهوت» خاص بجزء من هذا المجتمع، هو الجزء الأكبر. وكونه «الأكبر» لا يغيّر من الواقع شيئاً، إذ المسألة هنا نوعية وليست كمية. وهؤلاء الذين لا يشملهم «الإسلام العقائدي» ليسوا المؤمنين بعقائد دينية أخرى، وحدهم، بل هم أيضاً الذين لا يؤمنون أصلاً بالأديان، والذين لا يهمّهم إجمالاً أي إيمان بأي شكل من أشكال الغيب. وهؤلاء يعدّون أنفسهم كذلك جزءاً لا يتجزأ من «الإسلام الثقافي»، بوصفه حرباً على الطغيان والظلم، ونضالاً من أجل إقامة العدل والمساواة.

هكذا، يمكن مثلاً في هذا المنظور، أن نصف الثقافة اللبنانية بأنها جزء من الثقافة العربيّة ـ الإسلاميّة، لكن لا يمكن أن نصفها بأنها جزء من «الإسلام العقائدي». وهذا مما ينطبق على الثقافة المصرية، والثقافة السورية، تمثيلاً لا حصراً.

ـ ٥ ـ

هل يعني ما قدّمناه أن «الإسلام الثقافي» يمكن أن يكون، بالتجربة التاريخية نفسها، وبالصيرورة الثقافية ذاتها، دليلنا إلى القول إن «الإسلام العقائدي» يقتضي أن تكون صورة المجتمع مدنية، لا أن تكون انعكاساً أو امتداداً لاهوتياً؟ وإنه يمكن أن يكون دليلنا أيضاً إلى القول إن الجذور اللاهوتية والجذور المدنية واللادينية، يمكن أن تتعايش وتشكّل معاً ثقافة وطنية واحدة؟ وإنه، تبعاً لذلك، يمكن أن يكون دليلنا إلى القول إن «الإسلام العقائدي» يقبل الآخر، غير المسلم أو غير المؤمن، لا بوصفه تابعاً أو محْمياً، وإنما بوصفه شريكاً أساسياً على «أرض البشر»، باستقلال كامل، وحرية كاملة؟

ـ ٦ ـ

يحسنُ، كما يُخيَّلُ إليَّ، في الكلام على العلاقة بين الدين والثقافة في المجتمع العربي، أن يتمَّ هذا الكلامُ استناداً إلى التاريخ والواقع كما هُما، وبما هُما، بعيداً عن التأويل الذي تُمليه أطروحات نظرية مُسبقة. ويقول لنا التاريخ

والواقع إن هذه العلاقة ملتبسة. والالتباسُ هنا ناتجٌ عن التباس العلاقة بين «الروحي» و«الزمني»، أو بين الدين والدولة. وقد عمقت هذين الالتباسين وزادتهما تعقيداً، طبيعةُ الصراع على السلطة في المجتمع العربي، خصوصاً أننا لا نرى في النصوص الدينية، وحياً وسُنة، تحديداً قاطعاً ونهائياً لشكل أو أشكال هذه العلاقة. صحيح أننا نرى في هذه النصوص ما يأمرُ بإقامة العدل والمساواة، ومحاربة الطغيان والظلم، لكن كيفية هذه الإقامة، وهذه المحاربة، تنظيمياً أو مؤسسياً، غير محدَّدة. ألا يسمح إذاً غياب هذا التحديد بإمكان القول إن ذلك متروك للبشر كي يتدبّروه، بالتجربة، وفقاً للمصلحة العامة، وتبعاً لتغير الأحوال؟ إن غياب هذا التحديد يعني، في أية حال، أن الالتباس الذي نشير إليه لا يجيء من النص في ذاته، وإنما يجيء من طريقة قراءته وفهمه، أي من الطريقة التي يُصاغ بها شكل العلاقة أو الترابط بين الوحي والعالم.

يصح إذاً أن نقول، اعتماداً على تاريخنا وواقعنا، إن هذا الترابط، شكلاً ومستوى، كان مجال اجتهاد للمسلمين، وإن تباينهم فيه كان في قلب صراعهم على السلطة. فمحور الخلاف، تاريخياً، بين المسلمين، تمثَّل في تباين اجتهاداتهم حول شكل العلاقة بين الدين من ناحية، وشؤون الدولة والعالم من ناحية ثانية. وليست النزعة اليوم إلى تدْيين كل شيء في الدنيا، والنزعة إلى رؤية الدّين بعين الدنيا ومنطق مشكلاتها، إلاّ مَظْهراً متجدداً لذلك الخلاف القديم المتواصل. والظاهرة التي يجب التوكيد عليها هنا هي أن ثقافة المجتمع العربي ـ الإسلامي لم تكن، في ظل هذا الصراع، إملاءً دينياً، وأن الدين على العكس أتاح للمسلمين أن يُنتجوا ويمارسوا ثقافة لا يمكن وصفها بأنها إسلامية، بالمعنى الديني الخاص، بينما يمكن وصفها، على العكس، بأنها ثقافة إنسانية مدنية.

ـ ٧ ـ

لكن، لنبدأ من البداية.

أظن أننا جميعاً، أيّاً كانت آراؤنا ومناهجُنا في قراءة تاريخنا وفهمه، نتّفق

على أن اللغة العربية هي المادة الأولى لثقافتنا، قبل الوحي، وقاعدتها الأولى، وعلى أن الوحي نزل ناطقاً بها، وفاقاً لأصولها وعبقريتها. هكذا تلاقى فيها «الوثني» و«الإلّهي»، «الزمني» و«الروحي»: تلاقياً وتعايشاً، دون أن يُلغي كلامُ «دينها» كلامَ «دنياها».

أمثل على ذلك بالشعر: التجسّد أو التجلّي الأكمل للغة العربية، زمنياً. ففي حين هدم الدين وثن الشاعر، تبنى على العكس لغته. ومع أن هذه اللغة أصبحت إلّهيّة، من حيث إن الوحي الديني نزل بها: «إنّا أنزلناه قرآنا عربياً» ـ فإنها ظلّت زمنية، يُنتج بها الشاعر نتاجاً غير ديني. وهكذا نفى الإسلام ما يُناقضه على مستوى العقيدة ـ وحدانيّة اللّه، ولم يَنْفِ اللغة التي ليست في نشأتها دينية. بعبارة ثانية، فرض الوحيْ مُعتقدَه، ولم يفرض لغته. أي أنه نفى كل معتقد يعارض معتقده، ولم يَنْفِ كل لغة تعارض لغته.

هكذا تبنى الدين الشعر العربي الوثني، الذي كان موجوداً قبل نزول القرآن، وتبناه المؤمنون بالدين الإسلامي، وحافظوا عليه بوصفه تراثاً دنيوياً، أسهم في نتاجه شعراء ينتمون إلى أديان أخرى بالإضافة إلى شعراء الوثنية. فتراثنا الشعري دنيوي، لا علاقة له بالإسلام العقائدي. وإذا تأملنا في الآيات التي تناولت الشعر نرى أنها لا تلغيه، لكنها أيضاً لا تقدسه. ومع أنها، بالإضافة إلى السُّنة، تؤكد على شعر الإيمان الديني، فقد بقي الشعر دنيوياً. وهذا يشير إلى أن اللغة التي نطق بها اللّه، هي في الوقت نفسه، دنيوية ـ أي أنها تنتج نتاجاً لا علاقة له بالدين. أي ليس هناك شيء مشترك بين الشعر والدين مع أن لهما لغة مشتركة واحدة. يمكن أن نضيف إلى الشعر الفنون الأخرى التي قبلها الدين بوصفها عملاً دنيوياً: الرقص. الغناء، الموسيقى (للتصوير وضع آخر، أرجئ الكلام عليه).

وفي ما يتعلق بتقويم الشعر ـ فإن سلوك صاحبه أو معتقده لا يؤثر في شيء، سلباً أو إيجاباً. فالدين يقبل أن يكون شعر الماجن، مثلاً، أكثر قيمة، على الصعيد الفني، من شعر التقي المؤمن. فالتدين لا يصنع من الرداءة الشعرية جودة، والمجون لا يصنع من الجودة الشعرية رداءة. وهكذا استمر تقويم

الشعر، خارج المعيارية الدينية. بل إن بعض النقاد ذهب إلى حد التوكيد على ضرورة فصل الدين عن الشعر كلياً. فهذا الأصمعي يقول في كلمة تُنسب إليه: «الشعر نكدٌ بابه الشر، فإذا دخل الخير فسد» ويتابعه في ذلك معظم النقاد العرب.

وما نقول هنا في صدد الشعر، يمكن أن نقوله في صدد الفلسفة والعلوم غير الدينية، والتي لم ينفها الدين، بل، على العكس، حضَّ عليها.

(١٣/٥/١٩٨٥)

حجابٌ على الرأس
أم حجابٌ على العقل؟

ـ ١ ـ

مهما تعددت الآراء(*) التي تَتَّصل بظاهرة فرض الحجاب على المرأة المسلمة، فمن الممكن أن يُقال عنها إنّها جميعاً مجرّدُ تأويلاتٍ. وهي، بوصفها كذلك، لا تُلْزِمُ أحداً غيرَ أصحابها. فليس هناك نَصٌّ قاطعٌ يفرض الحجابَ وفقاً لما يُريد الأصوليون الدينيون. هناك تفسيرٌ لبعضِ المأثورات. لكن، هل يصحّ، دينيّاً، أن يرتفع تَفسيرُ المأثور إلى مرتبة التشريع أو القانون؟

في كلّ حالٍ، تبقى مسألةُ الحجابِ خِلافيّةً. فبأيّ حَقٍّ أو بأية سلطةٍ يفرض بعضهم تأويله الخاصّ على النَّاس كلّهم، ويُجيز لنفسه أحياناً أن يستخدم العُنف من أجل ذلك، لا ضدّ المرأة وحدَها، وإنما كذلك ضدّ الأشخاص الذين يخالفونه الرأي، وضدّ المجتمع كلّه؟

ولئن كانت مسألة الحجاب قديمةً داخل المجتمعات الإسلامية التي هي، إجمالاً، مجتمعات غير مدنيّة، ويمكن لذلك تفهُّم صعوبتها وتعقّدها، فإنّ موقف الأصوليّة الإسلاميّة في المجتمعات الغربيّة المدنيّة يثير مشكلاتٍ تُسيء إلى المسلمين الذين يعيشون فيها، بوصفهم أفراداً. تُسيء على نحو خاصٍ إلى الإسلام ذاته، بوصفه رؤية للإنسان والعالم، للذات والآخر. فمن أبسط

(*) لمناسبة المشكلة التي تثيرها مسألة الحجاب في فرنسا، بخاصة، وفي البلدان الغربيّة، بعامّة.

المبادئ أن يعرف المسلمون المهاجرون، خصوصاً أولئك الذين اكتسبوا جنسيات البلدان التي يعيشون فيها، كيف يقيمون حدّاً فاصلاً بين الخاصّ والعام، بين المعتقَد الشخصي، والقِيم الاجتماعية المشتركة. إذ لا بُدَّ لجميع المواطنين من أن يخضعوا لهذه الأخيرة، خصوصاً لمؤسساتها المدنيّة والتربوية. لا بُدّ من أن يعرف المسلمون الذين يتمسكون بالحجاب أن تمسّكهم هذا يعني أنهم لا يحترمون مشاعر الناس الذين يعيشون معهم في وطنٍ واحدٍ، ولا يؤمنون بقيمهم، وأنهم ينتهكون أصول حياتهم، ويسخرون من قوانينهم التي ناضلوا طويلاً من أجل إرسائها، ويرفضون المبادئ الديموقراطية الجمهورية في البلاد التي تحتضنهم، وتوفّر لهم العمل والحرية.

إن عليهم أن يدركوا أن مثل هذا التمسك يتخطّى الانتهاكَ إلى نوعٍ من السلوك يُتيح لكثيرٍ من الغربيين أن يروا فيه شَكْلاً آخر مِن أشكالِ «الغزو».

ـ ٢ ـ

هناك زَعْمٌ بأنّ المرأة المسلمة في الغرب هي التي تختار الحجاب، وهي التي تضعه بملء حريتها. وهو زعمٌ يحتاج إلى كثيرٍ من النقاش. لكن عندما نرى في باريس، على سبيل المثال، فتياتٍ صغيراتٍ محجّباتٍ بعضهنَّ لا تتجاوز الرابعة من عمرها، فهل يمكن أن نقول إنهنّ يضعن الحجاب بملء الحريّة؟ وما تكون حريّة طفلةٍ في مثل هذه السنّ؟

ولماذا لا يرى المسلمون الأصوليون المهاجرون في انفتاحِ بلدان هجرتهم غيرَ الوسائل التي يستخدمونَها لإعلان انغلاقهم وعزلتهم، وهجرتهم داخل الهجرة؟ إنهم موجودون في هذه البلدان بفضل انفتاحها ذاته. لهذا، عندما يفصحون عن معتقداتهم أو يمارسونها بالحجاب حيناً، وباللحية حيناً آخر، أو بهما معاً، فإنهم يعتدون على الإسلام أولاً، لأنهم يقزّمونه في هذه الشكلية السطحية، ويعرضونه على العالم في شعارٍ أو رمْزٍ يجعل منه مجرّدَ طقسٍ شَكْلي. أهكذا ينبغي على المسلمين أن يقدّموا في هذا القرن، الإسلامَ ـ هو الذي كان منذ قرونٍ عديدة، رمزاً للإبداع وللإشعاع؟ أفلا يعقلون أنهم في

سلوكهم هذا «يحجبون» الإسلامَ نفسه، وأنهم «يُغَطّون وجهه»، وأنهم بذلك «يشوّهونه»، و«يخنقونه»؟

ثمَّ إنَّ هؤلاء الذين ينادون بفرض الحجاب، يمثلون أقلّيةً بين المسلمين في الغرب، وبين المسلمين في العالم العربي كذلك. ولو وُضع الحجابُ موضع اختيارٍ ديموقراطيّ لسقَطَ سقوطاً كاملاً. وبدلاً من أن تحترم هذه الأقليّة المسلمة في الغرب، الديموقراطية ومبادئها، تحاول على العكس أن تتنكّر لها، وأن تفرض رأيها بالقوة لا على المسلمين وحدهم، وإنّما على الديموقراطية نفسها. وهو موقفٌ لا أعرف كيف يمكن تسويغه أو الدفاع عنه، أو كيف يمكن أن يخدم الإسلامَ، أو أن يكون تعبيراً صحيحاً عنه.

إنه موقفٌ يفرض على من يدرسه بموضوعية ودقة أن ينظر إلى أصحابه ـ لا بوصفهم متديِّنين أو رجال دينْ، وإنما بوصفهم سياسيين عاملين في السياسة. والحق أنّ جميع الوقائع تُشير إلى أن هذه الأقلية إنما هي أقليةٌ سياسية، وعلى المسلمين والغَرْبيين أن يتعاملوا معهم، لا بوصفهم ممثلين للدين، وإنما بوصفهم مجرّد حزبٍ سياسيّ.

ـ ٣ ـ

الجامع هو، وحده، المكان الذي يتميّز فيه المسلم، مفصحاً عن «هويته» الدينية، في الغرب، (وهذا ما ينبغي أن يكون في البلدان العربية كذلك). هو المكان الوحيد الذي يمارس فيه حقوقه الدينية كاملة. كل ممارسة خارجه، اجتماعية أو عامة، إنما هي عدوانٌ على القيم المشتركة. المؤسَّسة، وبخاصة التربوية، المدرسة والجامعة، مكانٌ مدنيٌّ عامٌّ ومشترك. مكان لقاء. مكانٌ مفتوحٌ للناس جميعاً. مكانٌ يجب أن تزولَ فيه العلامات الدينية الخاصة، الفارقة، أيّاً كانت. نضيف إلى المؤسسة: الشارع، المقهى، المنتديات، دور السينما، القاعات العامة للمحاضرات والمؤتمرات. فظهور العلامات الدينية الفارقة في مثل هذه الأمكنة خَرْقٌ لمعناها وللغاية منها. خَرْقٌ للانتماء الواحد، أو «الهوية» الواحدة المشتركة. رمزٌ لإرادة الانفصال. لرفض الاندماج. توكيدٌ

على الهوية الخاصة المغايرة، داخل الهوية العامّة الموحِّدة. وفي هذا ما يُمثِّل تحدّياً للشعور العام، وللذوق العام، وللثقافة العامة، وللأخلاقية العامة.

ثم إنَّ التوكيد المظهري على الخاصّ في قَلْبِ العام، إنما هو نوعٌ من المَسْرحة أو العَرْض لا يليقُ بالدين. في أساس التجربة الدينية قيامها على الحميمية، على نوعٍ من الخفاء، على البساطة، وعلى الخَفَرِ والصَّمتِ والانزواء، بعيداً عن «المظاهر» بأشكالها جميعاً.

وإذا كان بعضهم يحتجّ بأن المرأة المسلمة تضع الحجاب، باسم حق الحرية الدينية، فإن هذا الحق محفوظٌ ومحترمٌ ما دام خاصاً، ويُمارَسُ في الإطار الخاص. أمّا إذا تجاوز ذلك، فإنه ينقلب إلى تجاوزٍ ـ إلى شَكْلٍ اعتدائيّ على الآخر، يتمثّل في عدم احترام آرائه وأفكاره ومشاعره. إضافةً إلى الاستهتار بالمبادئ والقوانين العامّة المدنيّة، وبالجهود والتضحيات الكبرى التي قُدّمت مِن أجل تحقيقها.

ـ ٤ ـ

عندما أمرَ بعض الخلفاء في العصر العباسي أن يضعَ غير المسلمين علاماتٍ فارقة لتمييزهم عن المسلمين، كان ذلك موضع استهجانٍ، عدا أنّه كان علامةً على التراجع والجمود. هكذا سُرعان ما أبطلته حركيّة المجتمع آنذاك. وإنه لمن الغرابة التي يتعذّر فهمها أن يُصِرّ بعض المسلمين في الغرب بأن يضعوا، بوصفهم مسلمين، علاماتٍ فارقة تميّزهم عن أبناء المجتمع الذي يعيشون فيه. إنَّ في هذا الإصرار إهانةً لتاريخهم، وحكماً عليه، وعلى ثقافتهم، وعلى حضورهم في العالم. حتّى ليبدو للمتأمّل أن الحجابَ ليس مجرّد خَرْقٍ لقانون الآخر وثقافته، وإنما هو، قبل ذلك، امتهانٌ للذات، وشكلٌ آخر من الحياة ـ لكن في أحضان الموت.

ـ ٥ ـ

أخلص إلى القول بإيجازٍ إن التأويلَ الديني الذي يقول بفرض الحجاب

على المرأة المسلمة التي تعيش في بلدٍ علمانيّ يفصل بين الدين والسياسة، ويساوي بين الرجلِ والمرأة، حقوقاً وواجبات، إنما يكشف عن عَقْلٍ لا يحجب المرأة وحدَها، وإنما يحجب كذلك الإنسان والمجتمع والحياة. ويحجبُ العقل. إنه تأويلٌ يمنح الحقَّ لكثيرين في الغرب أن يروا فيه عملاً لتقويض الأسس التي أرساها نضال الغرب في سبيل الحرية والعدالة والمساواة. وأن يروا فيه مطالبةً بإلغاء دور المرأة في الحياة العامة، الاجتماعية والثقافية والسياسية، مما يتناقض كلّياً مع مبادئ الحياة المدنية في أوروبا والغرب.

إنه، إلى ذلك، تأويلٌ يَعْملُ، في التحليل الأخير، على تحويل الإنسان والدين معاً، إلى مجرد أدواتٍ في خدمة آلةٍ سلطوية يُديرها طغيانٌ أعمى.

(٢٦ حزيران ٢٠٠٣)

الحجاب وجغرافية الجَنَّة

ـ ١ ـ

مهما بالغَ بعضهم في تمسّكه الدّيني بالحجاب فهو ليس ركناً من أركان الدّين. ولو كان كذلك لَنُصَّ عليه، كما نُصَّ على الصَّلاة والصّوم والزّكاة والحجّ والجهاد. والحالُ أنّنا لا نجد في القرآن نَصّاً يقطعُ بكون الحجاب ركناً دينيّاً. إنه بالأحرى مسألة شبه دينيّة، وهو أقرب إلى أن يكون نوعاً من العادة، أو التخلّق، أو الاستحسان.

وفي الممارسة التّاريخية ما يشير إلى أنّ مسلماتٍ كثيرات من مراتب اجتماعية ودينيّة عالية لم يتحجَّبْن ـ بالمعنى المقصود، أي مخاطبة الرّجال من وراء حجاب. بينهن، مثلاً، السيّدة عائشة التي توصف بأنّها «أُمّ المؤمنين»، فقد كانت تشارك الرّجال في النّقاش وفي اتّخاذ الرأي، سلماً وحرباً. وبينهن، مثلاً آخر، السيدة سُكَيْنَة بنت الحسين. فقد كانت تدير في بيتها ندوة شعريّة وتتناقش مع الشعراء في قضايا الشّعر.

ربّما لذلك، لم يُنظرْ إلى سفورِ المرأة، تاريخيّاً، بوصفه كفراً أو هرطقةً.

أمّا مسألة غطاء الرّأس، بوصفه مجرّد غطاء، فكان عامّاً لِلرّجال والنّساء، فرضته طبيعة البيئة، احتماءً من الرّيح والرّمل والغبار، وكان النِّقابُ أو الحجابُ مسألةً تقليديّةً في بيزنطية وفارس.

ثم إنَّ هناكَ تنوّعاً في أشكال الحجاب وألوانه وطُرقِ ارتدائه يبدو فيه الحجابُ في مصر أو سورية مثلاً، عنصرَ تزيينٍ وتَجميلٍ قياساً إليه في

أفغانستان، مثلاً، أو بعض بلدان الخليج العربي، ذلك أنَّه يساعد في إبراز مفاتن المرأة الأكثر إغراءً وجاذبيّةً في وجهها، وعلى الأخصّ شفتيها وعينيها.

ـ ٢ ـ

غير أنَّ الحجابَ هو، واقعيّاً، مسألةٌ خلافيّةٌ بين المسلمين. وهو خِلافٌ تستخدمه القوى الأصوليّة، إيديولوجيّاً وسياسيّاً، في محاولةٍ للسيطرة على المجتمع، منذ زمنٍ طويل. وكان هذا الخلاف يقوى أو يضعف تبعاً للبلدان وأوضاعها. وقد بدأ يشتدّ ويأخذ طابعاً سياسيّاً حادّاً بغطاءٍ دينيّ، أو بغطاء الحريّة وحقوق الإنسان، في إطار العلاقات المتوتّرة بين العرب والغرب، بعد ١١ أيلول ٢٠٠١. ويندرج التمسّكُ بالحجاب، اليوم، في التأويل الرّاهن لنصوص الدين الإسلاميّ، تأويلاً إيديولوجيّاً يبغي أصحابُه من ورائه خِدمةَ الإسلام، كما يزعمون، إضافةً إلى الدفاع عنه في الحروب التي تُشَنّ عليه، اليوم. ولئن صَحّ هذا الزّعم فإنَّ الحجابَ ليس بالسّلاح الذي يكفل تحقيقَه.

الأرجح أنّ هذا التمسَّكَ بالحجاب يكشفُ عن استراتيجيّةٍ سياسيّةٍ اجتماعيّةٍ تهدفُ إلى أن تربطَ الحاضرَ بماضٍ متوهَّم، دينيّاً، بحيث يظلّ حاضِراً في الممارسة، وفي الذّاكرة الجماعيّة. ويشير ارتباطهُ بتأويلٍ متعسّفٍ وضيّقٍ وحادّ لبعض النصوص الدينيّة، إلى دلالتِهِ العميقة الكامنة في طبيعة العلاقات بين الرّجل والمرأة، داخلَ المجتمع العربيّ ـ الإسلاميّ.

ودلالة الحجاب هنا تكمن في أنّها الجزء الأكثرُ وضوحاً من إحكام الهيمنة الذكوريّة ـ الأبويّة على المجتمع. وقد تكون الجزء الأكثرَ إفصاحاً عن شعور الذّكَر ـ الأب أنّه إذ «يطمس» المرأة فإنّه يطمس «عدوّاً»، مُبْرِزاً في ذلك، على النّحو الأكثر وضوحاً ومباشرةً، انتصارَ الذّكورة ـ الأبوّة. وفي ممارسته هذا «الطّمس» يشعر أنّه، إذ «يُسيِّر» المرأة كما يشاء، يقبض على «الأمومة» ـ أي على مستقبل «الولادات»، وعلى «قلب» الحركة التوليديّة في المجتمع ـ إضافةً إلى قَبْضِهِ على أَجْملِ ما فيه: الأنوثة. وهكذا يطمئنُّ، إيمانيّاً، إذ يشعر أنَّه بعملِهِ هذا يقوم بـ «تَمْرينٍ» مسبَّقٍ تحيا فيه المرأة، في الدّنيا، في ظلّ الرّجل، وتحت

جناحه، لكي تظهر بكامل بهائها، ودون أيّ حجابٍ، بعد الموت، في الجنّة، في صورة «حوريّةٍ» خاضعةٍ كليّا لِشهوات الذُّكورة المؤمنة.

في الدنيا، يحوّل الرجلُ المرأةَ إلى مُلكٍ خاصّ، إلى «سريرٍ»، أو «بيتٍ» أو «حديقة». وهو تحويلٌ ليس إلاّ استباقاً مَسْرحيّاً لما سيعيشُه في الآخرة.

ـ ٣ ـ

الحقّ أنّ جغرافية الآخرة في المخيّلة الإسلامية تضيئنا كثيراً في فهم جغرافية عالمها الدنيويّ. بل إنّنا لا نقدر أن نفهم هذه الثانية فهماً حقيقيّاً، إلاّ انطلاقاً من فهم الأولى. فالأنوثة، وفقاً للمخيلة التي ترتبط بهذه الجغرافيّة، الأنوثة بمعناها الدينيّ الأكمل، لا وجودَ لها إلاّ في الآخرة، في الجنّة. وهي موجودة بوصفها، حصريّاً، متعة ولذّة: المتعة الأكثر إشباعاً، واللّذة الأعظم كمالاً. وفي هذا ما قد يفسّر إصرار الأصوليين على عدم النظر إلى المرأة في الدّنيا إلاّ بوصفها «وعاءً»، وبوصفها «رَحِماً» ـ وبوصفها مجرّد «جِسْرٍ» إلى الحوريّة. والحوريّة موجودةٌ، جوهريّاً، لكي تستقبل المؤمنَ، في الآخرة، لكي تكون له «فراشاً» يوفّر الغبطةَ والبهجة. ومن طبيعةِ وجودِها، إمعاناً في توكيد اللّذة والمتعة، أن تعودَ عذراء بعد كلّ مجامعة، كما يؤكّد معظم المفسّرين والفقهاء. وفي هذا الإطار، نفهم كيف يتحوّل الموت نفسه، عند بعض المؤمنين، إلى رغبة ـ رغبة في الجنة وفي الحوريّة. كأنّما الموت والجنس وجهان للحياة لا يكتمل أحدهما إلاّ بالآخر.

ـ ٤ ـ

كيف لا يُقال، إذاً، إنّ هذه النظرة الدينيّةَ الأبوية ـ الذكورية، تلغي المرأةَ بوصفها كينونةً ذاتية؟ كيف لا يقال إنها تجعل منها مجرَّد امتدادٍ أو ظلٍّ للذكورة؟ كيف لا يُقال إنّ حجبَها في الدّنيا ليس إلاّ نوعاً من «الإماتة» في سبيلِ حياةٍ لا تفنى هي «الآخرة» ـ أي في سبيل سفورٍ خالد؟

فلا حجاب أبداً في الآخرة. والحوريّة في الآخرة حلالٌ مُطلَق. يختارها

المؤمن، كما يشاء، أو تُخْتارُ له بمشيئة اللّه. أَلا يبدو الحجاب في الدّنيا، والحالة هذه، كأنه مجرَّدُ إرجاءٍ للسفور الكامل في الآخرة، أي للحرية الكاملة؟ أو كأنّه سجنٌ موقّت، أو نوعٌ من «التّرهُّب» ـ استعداداً لملاقاة الأنوثة، الحرّة، العذراء أبديّاً؟

ـ ٥ ـ

ولئن انتبهْنا قليلاً إلى أغلال الأرْضِ الإسلاميّة وأثقالِها، أفلا نرى أنّ التمسّكَ بالحجاب يعكسُ عند الأصوليين الخيبةَ والفشلَ الفرديين، من جهة، والانهيار القوميّ والسياسيّ، على الصعيد الجماعيّ، من جهة ثانية؟ فهؤلاء يشعرون أنّهم فقدوا كلّ شيء ولم يعد لهم ما يمنحهم الوعيَ بالوجود أو يؤكّد لهم أَنَّ أبوّتهم لم تمت، إلاّ سلطانُهم على المرأة. خصوصاً أنّه سلطانٌ لا يقدر أحدٌ أن يسلبهم إيّاه. وهو، في ذلك، نفسيٌّ ـ تَعويضيّ. بل إنه «موجودٌ» يحلّ كليّاً محلَّ «المفقود». ومن هنا إصرارهم عليه.

وفي هذا ما يكشف لنا عن أنّ السَّطوةَ الأبويّة ـ الذكوريّة على المرأة ـ الأنوثة، تشكّل النّواةَ الاستراتيجيّةَ لِلثّقافة الأصوليّة، اليوم. حَتَّى لَيُخيَّل أنَّ المرأة المسلمة، في هذه الثقافة، تُختزل نظريّاً وعمليّاً في كونها «شيئاً» ـ أعني في كونها «آلةً جنسية»، أو مجرّدَ مادّةٍ في معجم «الحرام» و«الحلال».

وإذا قَرَنَّا «خيال» المسلم الأصولي المرتبط بجغرافية الآخرة، بـ «واقعه» الذي يرتبط بجغرافية الدّنيا، فَإننا نستطيع القولَ إنَّ ثقافته إنما هي بِرُمَّتِها ظاهرةٌ «نفسيّة» أكثر مِمَّا هي ظاهرة «عقلية» أو «فكرية».

ـ ٦ ـ

بلى، إن خضوعَ المرأة لرأي القائلين بالحجاب إنما هو اعترافٌ إراديٌّ بعبوديّتها، واستسلامٌ لكلّ ما تقتضيه هذه العبودية. وهو إلى ذلك انحيازٌ لتأويلٍ دينيّ متعسّف، أي لثقافةِ الجهل والقَمْع، الثقافة التي تحول بينها وبين الانخراط في حركيّة المجتمع ـ فكراً وعملاً. إنه انحيازٌ يعزّز التخلّف ويُسهم في تعطيل

النّضال المرّ الذي تخوضه المجتمعات العربيّة من أجل الفصل بين الدّين والدّولة، تحقيقاً للديموقراطية، وتحقيقاً لحقوق الإنسان في الحرية والعدالة والمساواة، دون أيّ تمييزٍ بين الرّجل والمرأة.

- ٧ -

تُذكِّر «الحوريّة» في المخيّلة الإسلاميّة الأصوليّة بتلك «الحوريّة» في الأسطورة اليونانية، التي تُجسِّد فيما وراء الموت، الغوايةَ الجنسية ـ الإيروسيّة، وغوايةَ الخلود في آن.

وفي ظنّي أن معظمَ المسلمين أو الذين وُلِدوا في مناخ الثقافة الإسلاميّة، يفضّلون اليوم، كمثل بطل الأوديسّه، عوليس، وكمثل اليونانيين بعامّةٍ، الحياةَ الإنسانيّة بين يدي المرأة والشمس، في بهاء الحريّة، على الحياة في أحضان الحوريّات.

وليأتِ الموت بعد ذلك.
ليس الموتُ مشكلةً.
المشكلةُ هي الحياة.

هذه الفرصة التّاريخية

ـ ١ ـ

إذا كان امتداح «اليقظة الدينيّة الإسلاميّة»، كما يفعل بعضهم، ينطوي على شيءٍ من الصّواب ـ منظوراً إليه في إطارٍ خاصٍّ ومحدَّدٍ، فإن ذلك لا يجوز أن يحول دون الوعي بأنّ لهذه «اليقظة» سلبيّاتٍ كثيرةً على المستوى الإنسانيّ ـ الكونيّ.

تتضمّن هذه «اليقظة»، منذ بداياتِها الطّالبانيّة، في إطار العلاقات الإيديولوجيّة والدّولية التي أحاطت بها، استجابةً موضوعيّةً لخطط الاستعمار الجديد، أو للهَيْمنَة ذات الطّابع الامبراطوريّ كما تتمثّل في الولايات المتحدة الأميركيّة، سياسةً واستراتيجيّةً.

وتضمر هذه الاستجابة قبولاً باستخدام الإسلام وسيلةً لانتصار المعسكر الرأسماليّ. اتّخاذُ الإسلام وسيلةً لخدمة أهدافٍ من هذا النّوع يَتنافى مع النبوّة الإسلاميّة التي هي، كما يؤمن المسلمون، خاتمة النبوّات، والغاية الأخيرة التي يجب أن ينتهيَ إليها البشر.

ويضمر هذا القبولُ، بدوره، استعداداً للعودة إلى ما كان دماراً للبشريّة وعاراً على الإنسان: قتل الإنسان بِاسْم اللَّه والدّين، كما يُقتل الحيوان. قَتْلٌ يُفرغ الدّين من معناه، محوّلاً إيّاه إلى شَكْلٍ من أشكال التوحّش. هكذاً بدلاً من أن يكونَ الدّينُ العَوْنَ الأوّلَ للإنسان في بناء عالَم أكثر حريّةً وإخاءً، وأعمقَ إنسانيّةً، يصبح على العكسِ أداتَهُ الأُولى في التأْسيس لكلّ ما يُفسد الحياة البشريّة، ويشوّهها ويدمّرها.

ـ ٢ ـ

استناداً إلى ذلك، لا يجوز أن نَسْتغرب كيف وجدَ الغرب الأميركي في هذه «اليقظة» تَسْويغاً للعمل على إشعال حروبه، وتنفيذِ مُخَطَّطاته، في مناخ تَسودُه «نكهةٌ» دينيّة ـ خصوصاً بعد حدث الحادي عشر من أيلول. ومن يقدر أن ينكر أنّ حرب طالبان في أفغانستان قامت، أساسيّاً، على «لغةٍ دينيّة»؟ وأن حرب ابن لادن على «حليفته» ـ الولايات المتحدة، تقوم هي كذلك على مثل هذه اللّغة؟ بل إن إسرائيل ـ الدّولة «الإلَهيّة، بامتياز، نجحت في تمويه «لغتها»، وفي استغلال بعضِ العلاماتِ والعناصر والمفهومات والأشياء لإضفاء طابَع «دينيّ» على صِراع بعض الفَصَائل الفلسطينية المناضلة. انطلاقاً من ذلك، شَكَّكتْ في العَلمانية الفلسطينيّة، وفي نزوع الشعب الفلسطيني إلى إقامة دولة ديموقراطيّةٍ. واستغلّت هذه «الصّورةَ» لدى الغرب الأوروبيّ ـ الأميركيّ، كما لو أنّها تُجسِّد مظهراً من صراع يقوم به «الإسلام»، لا ضدّ إسرائيل وحدها، وإنّما ضدّ الغرب كلّه.

والقتلُ في الحروب الدّينية، كما عُرفت في الغرب، تخطيطٌ ونوعٌ من الإبادة. وهذا مِمّا يرعب العقلَ الغربيَّ، والمخيّلةَ الغربيّة التي لا ترى الحروب الدّينية إلاّ عبْر تجربتها. وهي تجربة تذكِّرها بماضٍ دمويّ رهيب. (فقدت ألمانيا، على سبيل المثال، ثلث سُكّانها في حرب الثلاثين عاماً.) وهذا مِمّا يجعل الغرب، بمختلف قواه، متعاطِفاً مع إسرائيل، بِشَكْلٍ أو آخر، قليلاً أو كثيراً.

هنا، في الواقع وفي هذه النقطة بالذات، تكمن، «قوة» الولايات المتحدة المعنويّة في «حربها على الإرهاب».

ـ ٣ ـ

مِن حَقّنا، إذاً، أن نتساءل: هل سيكون الإسلام بفعل هذه «اليقظة»، شاءَ أم أبَى، وقوداً في أفران النّزعة الامبراطورية الجديدة التي تقودها الولايات المتّحدة الأميركيّة؟ ولئن تذكَّرنا أنّ الحروبَ والصّراعات السّياسية ـ

الإيديولوجيّة في الغرب الأوروبيّ، قتلت في القرن العشرين، بدءاً من ١٩١٤ ما يزيد على مئة مليون من البشر، كما تقول بعض الإحصاءات، فإن من حقّنا أن نتساءل كذلك: ما سيكون عدد البشر الذين ستُبيدهم هذه الامبراطورية الأميركية الطّالعة في القرن الحادي والعشرين ـ علماً أن معظم هؤلاء الذين سيُبادون سيكونون من المسلمين، بفضل هذه «اليقظةِ» إيّاها؟

الأمرُ الأكثر سخريةً وفاجعةً في آن هو أنَّ الحرب التي يشنّها مسلمو هذه «اليقظة» على الولايات المتحدة، إنما هي موضوعيّاً وعمليّاً حربٌ إلى جانبها، وفي صالحها ـ وفقاً لميزان القوى في العالم، والاستراتيجيّات البعيدة المدى، والظروف التّاريخيّة والدّولية، وبخاصّةٍ ما اتّصلَ من هذا كلّه بالأنظمة العربيّة التي يبدو أنّها ليست، في هذا الصّددِ، لا في العيرِ ولا في النّفير.

ـ ٤ ـ

تبقى المسألة الثّقافيّة ـ الحضاريّة الأكثر أهميّةً، وهي أنَّ العَقل الإسلاميّ النيّر، النّقديَّ، المنفتح يجب أن «يستيقظ»، وأن يقول: لا، جهيرةً وعميقةً، لهذا «الفهم الطالبانيّ» الذي يقدّم الإسلامَ للعالم بوصفه ديناً ضِدّ الحريّة، وضِدّ الإنسان، وضِدّ التقدّم. ويجب على هذا العقل أن يتذكّر أنّ النّصوصَ، أيّاً كانت، ومهما كانت عظيمةً تتضاءل وتصغرُ عندما تشرحها عقول صغيرة هزيلة. ونستطيع في ضوء ذلك أن نتخيّل هذا الإسلام الذي تقدّمه العقولُ الطّالبانيّة. وكيف أنه هو نفسه الذي يهيمن على عقول معظم النّاس في الغرب، بفعل تَعميمه الواسع. ولا يجوز أن ننسى أنَّ هذه الصُّورةَ السّائدة عن الإسلام، نظراً وممارسة، هي في أساسِ ما يتيح لرئيس الولايات المتحدة أن يخاطب العالم بوصفه «منقذاً للإنسانية» (من صورة الإسلام هذه)، إذ يقول: «إنَّ أمامَ الإنسانية فرصةً لتحقيق انتصار الحريّة على أعدائها. والولايات المتحدة فخورة بالمسؤولية المفروضة عليها لقيادة هذه المهمّة الخطيرة.» (من خطابه حول: استراتيجيّة الأمن القوميّة).

إنها كذلك، وقبل كل شيءٍ، فرصة تاريخيّة لكي يحقق العرب بأنفسهم

انتصار الحريّة والديموقراطية في مجتمعاتهم، وانتصار العقل النيّر، المتفتّح، الحرّ.

دون ذلك، سيبدو هذا العهدُ العربيُّ أكثر فأكثر أنه ليس إلاّ استمراراً لعهدِ ملوكِ الطّوائف في الأيّام الأخيرة للأندلس، وأنه عهدٌ لا مفرّ له من الانهيار.

(٣ أكتوبر ٢٠٠٢)

استطراد أول

دائماً، كان الإسلامُ يَقِظاً. ما نراه، اليوم، ليس «يقظةً»، وإنما هو أَدْلَجةٌ لليقظة المتواصلة. وهو، إذاً، نوعٌ من تَغْطيتِها وحجبها، والانحرافِ بها نحوَ اتّجاهاتٍ سُلطويّة ـ عُنْفِيَّة.

ما نراه من هذه اليقظَة ـ الأدْلَجة، إنّما هو نوعٌ آخر من التّقنية اللّغويّة، تقابل التّقنيةَ الماديّةَ الأميركيّة. وهي تقنيةٌ تقوم على طَمْسِ الذَّاتيّة الفرديّة (أو التَّضحية بها) من أجل الذّات الجَمْعيّةِ الكُبرى التي هيَ الأمّة. تقوم كذلكَ على نَفْيِ الآخر المختلف، أو جعلِهِ شبيهاً أو تابعاً.

تماماً كمثل ما تفعل التّقنية الأميركيّة ـ مشحونةً بالسياسةِ المشحونة بالدّين والعلم.

ثَمَّة وحدةٌ في هذه الرّؤية الوحدانيّة إلى الإنسان والعالم.

ـ الرّؤية الوَحْدانيّة؟

ـ نعم. ولن تُفيدَ إعادة النظر في التّقنية الماديّة شيئاً، إذا لم تقترن بإعادة النّظر في «التّقنية الرّوحية» التي تمارسها الوحدانية ـ منذ مؤسّسها الأوّل أخِيناتُون الّذي أَسَّس لإبادة المختلفِ، ثقافةً وحياةً. ولقد فشلت الرّؤية الوحدانيّة، حضاريّاً، قبل فشل التّقنية الماديّة. ولعلّ فشلَ الأولى أن يكون في أساس فشَلِ الثانية.

مثلاً، ما الفنّ الذي أنتجته الوحدانيّةُ على مدى ثلاثة آلاف سنة، مقابل الفنّ الذي أنتجته الأديانُ قبلها ـ السومرية، البابلية، الفرعونيّة، الفينيقية،

اليونانيّة، إضافةً إلى الوثنيات الأفريقيّة والبدائية؟ وما الفلسفة التي أنتجتها الوحدانية، مقارنةً بالفلسفة اليونانية؟

نعم، لقد أنتجت الوحدانيّةُ أشياء أخرى: الحروب، والدكتاتوريات، والإبادات الجماعيّة للبشر. وهي الآن في أشكالها الإيديولوجيّة تعلّم قَتْلَ الإنسانِ، باسم الدّين نفسه، وأحياناً باسم اللّه نفسه.

العنف المادّي في العالم الوحدانيّ قائِمٌ على العُنْفِ الرّوحي. ولن يزول الأوّل، إذا لم يزل الثاني.

استطراد ثانٍ

يزداد الدِّين في الولايات المتّحدة تسارعاً في تحوّله إلى سمكةٍ تسبح في ماء السّياسة، وذلك على الرّغم من الاتّجاهات العلمانية القويّة فيها. كذلك الشأن في السّياسة: تتحوّل إلى سمكةٍ تَسبح في ماء الدِّين.

وهو تحوّلٌ يتجاوز النّظر إلى العَمل.

تحوّلٌ يَتجسَّدُ، وَيَتقَعَّدُ، وَيتمأْسس.

غير أنّ لهذا التحوّل بذوراً تاريخيّة، وهو لذلك نوعٌ منَ الاستمرار. فلقد قام الفكر الأنكلوسكسوني ـ الأميركيّ منذ تأسيس «العالم الجديد»، على رؤيةٍ دينيّةٍ خاصّة، وعلى إيديولوجيّة دينية سياسية، أو سياسيّة دينيّة. كان هذا الفكر يؤمن أنّ المؤسِّسين الأُول لهذا العالم «شعبٌ مختارٌ» آخر، وأنّ له، هو كذلك، رسالةً خلاصيّةً للعالم: الحريّة والديموقراطيّة... إلخ.

واليوم، تعمل الولايات المتّحدة، بفعل هذا الفكر، لكي تُصبح «شُرطيَّ» العالم، السّاهر طبعاً على حريّاته، وعلى الديموقراطية.

غيرَ أنّ هذا السَّهر الشُّرَطيَّ ـ الإنقاذيّ، يكادُ أن يُدخل العالَمَ، عمليّاً، في حالةٍ من العبثيّة، أو العدميّة الإنسانية، لم يعرف التّاريخُ من قَبل ما يُماثِلها.

ومن الطّبيعيّ ألاّ يكون السّاسة العرب في عِداد الذين يهتمّون بهذه الظاهرة، أو يقلقون منها ـ وإن كانت تستحوذ على اهتمام «أصدقائهم» من

السّاسة في أوروبّا والعالم. فلكلٍّ من السّاسة العرب مملكةٌ خاصّةٌ تختصر الكونَ كلّه: أعطوني كرسيّ الحكم، وخذوا ما تشاؤون.

هكذا لا تدخل السّياسة العربيّة في ميزان التّاريخ، ناهيكَ عن ميزان الواقع.

هل أقول، إذاً، يجدر بالفكر العربيّ أن يستنفرَ طاقاته لكي يقلقَ، ويحاول أن يُجابِه؟

لكن، ماذا يقدر أن يفعلَ فكرٌ يعمل هو كذلك لكي يُصبح سمكةً تَسْبحُ في ماء الدِّين؟

كلاّ. لا تُمكن محارَبةُ «دينٍ» بدينٍ آخر.

ثم إنّ الدِّين، كلّ دين، هو، تحديداً، ماضٍ، حتى «المستقبل» الذي يبشّر به ليس إلاّ «ماضياً».

والفكر، تحديداً، هو الفكر الذي يخلق المستقبل.

استطراد ثالث

من تجلّيات «الرّسالة الخلاصيّة» الأميركيّة، فكرة «الحرب الوقائيّة». فهي فكرة تُضمر احتقارَ الآخر، لحظةَ ادّعائها أنّها تحميه وتحرّره. وهي إعلانُ حَرْبٍ على النيّة، أو على ما لا يُعْرَفُ حَقّاً. وهي إلغاءٌ لكلّ قَيْدٍ أخلاقيّ، أو أيّ معيار أخلاقيّ.

وفي هذه الحرب يُصبح كلّ شيءٍ مسوَّغاً، ويصبح الكذبُ هو نفسه الحقيقة.

إن فكرة «الحرب الوقائية» هي اليوم من الأكاذيب الثقافية الاقتصادية الأميركيّة الكبيرة، إن لم تكن «الأكذوبةَ الكبرى».

استطراد رابع

الغرب، اليوم، وبخاصّةٍ الأميركي، لا يُسيطر على «الشرق» بشِعره، أو فنّه، أو فلسفته، وإنما يسيطر عليه بالسّوق وبالتقنيّة، أي بنوعٍ من العنف.

إنها سيطرة تدعو إلى هذا السّؤال: هل الغرب في ذلك «يخونْ» الشّرقَ و«يتملّكه»، أمِ أنه يخون نفسه ويَخسرُها؟

خصوصاً أنَّ للغرب، منذ بداياته، رسالةً تقوم على القول بمجتمعٍ كونيّ يتألّف من بلدانٍ متساوية. يعمرُها رجالٌ ونساءٌ متساوونَ وأحرار، بلدانٍ تنهض وتتقدّم بفضل العلم الذي هو في خدمة الإنسانِ أيّاً كان، والذي يُولّد الازدهارَ والنموّ بحيث تنتفي أسباب الحروب، وأسباب العُدوان.

أفلا يحق القول، إذاً، إن مسألة الغرب، اليوم، لم تعد مسألةَ تدهورٍ حضاريّ، كما رأى شبنجلر، بِقَدْرِ مَا أَصْبحت مسألةَ فقدان الهويّة، وخسارة الذّات؟

الغرب والشّرق، اليوم،
يَلتحفانِ معاً
الضّوءَ والظّلامَ
كأنّهما خيطٌ واحد.

استطراد خامس

نهر الهدسون ـ

من جديدٍ، أصغي إليه يُدحرج حصَى الأزمنة. أكاد أن أرى بَينها تلك التي لا تزال ترتسم عليها أجسامُ طيورٍ وغزلانٍ عاش معها الهنديّ الأحمر وعشقها.

لن تمحوَ هذه الرّسومَ، أيّها النّهر، مهما عركتَها بمائكَ ـ مُوحِلاً أو عذباً. وسوف تَتَّخذ أشكالاً تَليق بهذا السَّفَرِ في أحشائكَ.

بين طغيان الطبيعة وطغيان الإنسان

ـ ١ ـ

يذكِّر ما فعله زلزال «بام» في إيران، في البشر والعمران، بما يفعله زلزالُ «المحافظين» في الفكر، والثقافة بعامّةٍ، وفي حقوق الإنسان. الزّلزالان مدمّران، مع فارق: الأول طبيعيّ «أعمى»، والثاني إنسانيّ «بصير». وهو، إذاً، أكثر خطورةً وأشدّ فتكاً.

لا أعرف إيران. لم أزرها أبداً. غير أنني أتابع أخبارها منذ «الثورة»، ١٩٧٩، خصوصاً أنني كنت إلى جانبها كمثل عددٍ كبيرٍ غيري من الكتّاب والمفكّرين في البلدان العربيّة والإسلامية، وفي العالم. وما دفعني، أساساً، للوقوف إلى جانبها، هو أنني كنت ولا أزال ضدّ أيّ شَكْلٍ من أشكال «الامبراطورية»، سواءٌ كان سياسيّاً أو ثقافيّاً.

غيرَ أنني ميّزت، منذ البداية، بين «الثورة» و«نظامها، وحذّرت في مقالاتٍ معروفة، بدءاً من السنة ١٩٧٩ نفسها، مِمّن سميّتُه بـ «الفقيه العسكري»، معلناً بشكلٍ قاطعٍ واضح أنني ضدّ الدّولة التي تُعَسكِرُ الدين، أو تُقام على أسسٍ دينيّة. هكذا لم أكن أبداً مع «نظام» الثورة الإيرانية، وإن كنت، في مرحلة لاحقة، تعاطفتُ مع «شخص» الرئيس خاتَمي، تيمُّناً بإمكان نجاحه في مشروعه التّنويريّ، «الإصلاحيّ».

ومع أَنَّني نشأتُ في مناخٍ دينيّ إسلاميّ، وأنتمي ثقافيّاً إلى الإسلام، وبخاصّةٍ التشيّع والتصوّف، فأنا لم أمارس التديّن، خلافاً لعائلتي كلّها،

وبخاصّةٍ أبي. لكنني حرصت دائماً وأحرص على أن يكون فهم الإسلام، نظراً وممارسة، لا في مستوى العَصْر وحسب، وإنّما كذلك في مستوى الوجود، ومستوى الإنسان في أعلى ذرواتهِ الكيانيّة والإبداعيّة.

ـ ٢ ـ

اليوم، تظهرُ أكثرَ من أيّ وقتٍ مضى، إرادة «المحافظين» ـ إرادة القضاء على «الثورة» في إيران، وتحويلها إلى مجرّد «نظام»، أي إلى مجرّد أداةٍ لبناء نوعٍ من «الامبراطورية» تخلف «أمبراطورية الشّاه»، هي امبراطورية «التديّن» و«التّسيّس» و«التثقيف» و«التّعليم»، باسم التشيّع. وهي كغيرها من الامبراطوريّات تقوم على القمع، وعلى الاستهتار بالإنسانِ، كرامةً وحقوقاً، وعلى تحويل البلاد كلّها إلى «مُعسكَرٍ» تُمارَسُ فيه جميعُ أشكال الطّغيان. وها هي إيران تعيش واحداً من أبشع هذه الأشكال: منع الناس من حقهم في ترشيح أنفسهم للانتخاب، ومنع الشعب من حقّه في اختيار ممثّليه.

منذ أن يضعَ الإنسانُ إلَهَهُ موضعَ دفاعٍ وحمايةٍ، يبطلُ هذا الإلَهُ أن يكونَ غايةً. يُصبح مجرّد وسيلةٍ للإنسان يدافع بها عن مصالحه هو. خصوصاً أنّ اللّه لا يكنز الذّهب ولا الفضّة. ولا يملك حقولاً نفطيّة. وليست له مصالح وأغراض. وليست له إتْنيّةٌ أو قوميّة لكي ينحازَ إلى شعبٍ دون آخر، أو لكي يختارَ شعباً دونَ آخر.

اللّه يختارُ الإنسانَ بوصفه إنساناً.

وهو، إذاً، لا يحتاج إلى «قبيلة» أو إلى «أمّة» تبشّر به، محمولاً على دَبّابةٍ، أو في صاروخٍ، أو طائرةٍ، أو قنبلة. ولا يُوضَعُ «أمانةً» في قبضة شُرطيّ. ولا يُتّخَذ من القيود والسجون وسائطَ لِنَشْر تعاليمه.

الإنسان الذي «دافعَ» اللّهُ عنه من حيث أنّه هداه ويهديه إلى الحقّ، هو وحده الذي يحتاج إلى أن يُدافع عنه، وعن حقوقه في أن يسلك الطّريقَ إلى «الهداية» التي يشاء.

والإسلام سلامٌ مع النفس. وهو، إذاً، بالضّرورة، سلامٌ مع الآخر.

ـ ٣ ـ

إلى أين يقود هؤلاء «المحافظون» الشّعبَ الإيرانيّ؟ وتحديداً: إلى أين يريدون أن يقودوه، ويقودوا الإسلامَ كلّه، باسم التشيّع؟

لكن، لِنُشر أوّلاً، بسرعةٍ وإيجاز، إلى «هويّة» التشيّع منذ ظهوره حول الإمام عليّ، وفيما بعد حول الإمام الحسين ـ سياسيّاً وثقافيّاً، على الأخصّ.

كان التشيّع، من جهةٍ أولى، رفضاً للظلم و«ثورةً» عليه، وطلباً للعدالة والحقّ، و«ثورةً» من أجلهما.

وكان، من جهة ثانية، على نَحْوٍ قليلٍ أو كثير، تبعاً للظروف، تجسيداً لفكرة «الحريّة» و«الدّيموقراطية» (قبلَ التّسمية) في وجه «النظام» التّيوقراطيّ، المستبدّ، الغاشم.

وكان، من جهة ثالثة، «مناخاً» مُتحرّكاً، منفتحاً لفكرة «الاجتهاد» الذي يتمثّل في حركيّة التّساؤل والبحث والتأمّل والإفصاح ـ علماً، وفلسفةً، وشعراً.

هكذا ارتبط التشيّع، على الرّغم من بعض الانحرافات السّلطوية في بعض المراحل، بالمعارضة والنّقد واستشرافِ عالَم حرٍّ وعادل. وبقي كمثل كتابٍ عظيم نقرأ فيه تاريخ المظلومين، المستضعفين، المقتولين. ونقرأ فيه آلامَهم وهواجسهم، وتطلّعاتهم.

ـ ٤ ـ

اليوم، يبدو هؤلاء «المحافظون» في إيران، استناداً إلى أفكارهم وأعمالهم وممارساتهم، كأنهم يعيشون في انفصالٍ كاملٍ عن هذا التّاريخ الفاجعِ المضيء.

كأنّهم لا يعرفون الإمامَ عليّاً: لا كيف عاش، ولا كيف فكّر، ولا كيف عمل، ولا كيف مات.

كأنهم لا يعرفون الإمام الحسين: لا كيف عُذّب، ولا كيفَ تُرِكَ وحيداً، ولا كيف قُتِل.

كأنهم، بالأحرى، يلبسون لبوس جَلاّديه. ذلك أنّهم يحوّلون العالم الذي أسّسا له، ـ العالم الرّحب، المحبَّ، الكريمَ، السّمح، الخَلاّق إلى عالم ضيّقٍ

صغير ـ عالَم أَمْرٍ ونَهْيٍ، يختصره التحليلُ والتّحريم، في «تفقّهٍ» سياسيّ بائِس. يحوّلونه، هو الفَريدُ العَدْلُ، النّاصِعُ، الواسعَ كالفضاء إلى سِجْنٍ وقيدٍ وشُرَطيّ. ينقلونه من الرّمز إلى الحادثة. من الحقيقة إلى التفقّه الشَّرْعيّ. من الحركة إلى الجمود. من التّاريخ إلى ما تحتَ التّاريخ وما دونه ـ إلى السّياسة العمياء، والسّلطوية الأكثر عَماءً.

كان الإمامان يريدان أن يبنيا عالماً جديداً، إنسانيّاً وخَلاّقاً، وهؤلاء «المحافظون» لا يريدون أن «يبنوا» إلاّ عَرْشاً. كانا يريدان أن يحرّرا، وهؤلاء «المحافظون» يَدْأبونَ على صناعة القيود، ويتنافَسون فيها. كانا يعملان لتحقيق مشروعٍ نبويٍّ عظيم، وهؤلاء «المحافظون» يتسيّسون، ويتابعون تأسيس الدّولة لا على نموذج «روحي» أو «عقليّ»، وإنما على نموذج «قَبَليّ». كانا يقيمان في المستقبل وآفاقه، وهؤلاء «المحافظون» يعملون على تحويل الزّمان والمكان إلى زنزانة. كأنّهم يؤسّسون من جديدٍ للظلم الذي قاتله الإمامان، وللقهر الذي ثارا عليه، وللعنف الذي أداناه. كأنّهم يعيدون مَسْرَحةَ الماضي، طَامِسينَ في ذلك ضوءَ المستقبل. كأنّهم يحوّلون التشيّعَ إلى هاويةٍ لا قرارَ لها، إلى شكلٍ من أشكالِ انحدارٍ لا قرارَ له. كأنّهم يجعلون من التشيّع إسلامَ عُنْفٍ واضطهادٍ ورعبٍ وقتل. والتشيّع في ذلك هو أوّل المضطهدين المقتولين.

كأنّهم يقتلون عليّاً، مرّةً ثانية. كأنّهم يقتلون الحسين، كلّ يوم.

كأنّهم يجعلون من العُنف والقَتل طبيعةً أُولى في الدّين.

ـ ٥ ـ

«الأصول»؟ نعم.

لكن لا يجوز أن تؤدّي «العودةُ» إليها إلى أن تصبح هِيَ نفسُها مُسْتَنْقعاً. يجب، على العكس، أن تؤدّي هذه «العودةُ» إلى تفجير الينابيع، وإلى توسيع مجاريها، وحقولها، وآفاقِها. يجب أن تكون عودةَ استقصاءٍ للجوهر، للمعنى، للمكبوتِ، المهمَّش، ما لا يُقال وما لم يُقَل: استقصاءٍ يكشفُ، ويُبَلْوِرُ، ويتخطّى.

هذه «الأصولُ»، في جوهرها ودلالتها، تقول إن التشيّعَ لا يمكن فهمه، تاريخيّاً، خارج هاجسين أساسيّين: هاجس الحريّة، وهاجس العدالة. وهي لذلك تقول إن التشيّعَ كان بمثابَةِ الذّاتِ التي لا تتمحور على نفسها، بل تتمحور، بالأحْرَى، على الخروج منها نحو الآخر.

دون هذا الفهم، يُصبح التشيّع عدوّاً لنفسهِ ولأصوله، عدوّاً للحريّة والعدالة. عاجزاً عن التفكير بغيره، عن رؤيةِ صورةٍ أخرى غير صورته. منطوياً على ذاته وراء قوقعة التفقّه. رهينَ «المحابس»: الطائفة، الخروج، الفرقة... إلخ، محابسِ التّاريخ الكارثيّ المظلم.

ودون هذا الفهم، يتحوَّل التاريخُ إلى «حكاية»، والواقعُ إلى «توهّم»، والحقائقُ إلى «تخيّلات»، والحالُ إلى «مآل». يُصبح المجتمع في جهة، والدّولة في جهة، والسّلطة في جهة، والفكر في جهة: انشقاقاتٌ، لا على المستوى السياسيّ الاجتماعي، وحده، وإنما كذلك على مستوى الكينونة. وكيف لا يكون الدّين آنذاك ضدّ الإنسان؟ وكيف تمكن الحياة آنذاك، ويمكن العمل، ويمكن التفكير؟ يتحوّل الوجود كلّه إلى سجنٍ ضخم، وتتحوّل الثقافة إلى «عواصفَ» لا تحمل غيرَ الغُبار والرَّمل والقشّ.

والحالُ أنّ الإسلامَ يكاد، بفعل هؤلاء «المحافظين» وفكرهم ـ يكاد أن يخسرَ التشيّع. ويكاد التشيّع أن يصبح «وصمةَ» الفِكر في هذا العَصر، والعقبة الأولى أمام الحريّة لِبشرٍ لا حضورَ لهم ولا قيمة ولا معنى إلاّ بالحريّة، وفي الحريّة.

أذهب إلى أبعد من ذلك: فهؤلاء «المحافظون» يثبتون، فكراً وعملاً، أنّ الحريّة والدّينَ نقيضان. يثبتون أن الدّينَ، بوصفه نقيضاً للحرية، إنما هو ضِدّ الإنسان.

أذهب كذلك إلى أبعد: فهؤلاء «المحافظون» يُسهمون، على المستوى الكونيّ، في تحويل الصّراع بين التحرّر والاستعمار، بين الفقراء والأغنياء، بين العدالة والظّلم، إلى صراعٍ بين دينٍ ودين. وهو مما يعزّز المستعمرين والظالمين، مِن كلّ نوع.

هكذا يحوّلون الإسلامَ إلى سديمٍ بدائيّ. وفي هذا يقدّمون للعالم كلّه الحجّة والعُذر في رفضهِ، وفي إعلان حربٍ كونيّةٍ عليه.

ـ ٦ ـ

إنّ ما يقلّص حياةَ الإنسان ويقزّمها ويقرّبها إلى حياة الحيوان هو «قَتْلُ» ما ينطوي عليه مِمّا يميّزه، بدئيّاً، عن الحيوان: الحبّ، الصّداقة، الحريّة، الفنّ، الفكر، العمل، احترام الآخر.

والتشيّع كما يكرز بِهِ هؤلاء «المحافظون» ويمارسونه، «يقتلُ» هذا كلّه. «يقتل» الإنسانَ نفسه: يحوّله إلى مجرّد آلةٍ ـ نعم نعم، لا لا. وما يكون دينٌ تعتنقه مِثل هذ الآلة؟

ـ ٧ ـ

أكرّر:

نشأتُ في مناخ دينيّ متشيّع. مناخٍ لا يرى التشيّعَ «مؤسسةً» أو «نظاماً». يراه، بالأحرى، ينبوعَ تجدُّدٍ وبدايات: بداية فكرٍ جديد، وأدب جديدٍ، وإنسانٍ جديد، وعالم جديد. يراه طاقةً ومَعْنى ـ يتجدّد باستمرارٍ، إلى ما لانهاية.

أكرّر أيضاً:

أقول ما أقول لا بوصفي متديّناً أو متشيّعاً. ولا بوصفي ضِدَّ التديّن أو التشيّع.

أقول مؤمناً بما يقوله ابن عربي: «أدينُ بدين الحبّ»، وبأنَّ جوهرَ الإنسان هو الحريّة: إذا فقدَها فَقَد إنسانيّته.

(كانون الثاني ٢٠٠٤)

استطراد

ماذا يفعل هؤلاء المسلمون بالإسلام؟

«محاكم تفتيش» جديدة، باسم الإسلام: مُجرَّدُ التّعبير عن رأيٍ في الدّين جزاؤه الإعدام. وفي إيران، بلد العقل والتأويل و«الاجتهاد» في الدّين!

أوّلاً، هل نذكّر «قضاة» همدان الذين حكموا بالإعدام على مواطنهم الكاتب هاشم أغاجري، ـ هل نذكّرهم، دون تشبيهٍ طَبْعاً، بالأمثولة الإلّهية:

إبليس نفسه قال كلاماً ضدّ اللَّه نفسه. أصغى إليه اللَّه وأثبتَه في كتابه. لم «يراقبه»، ولم يحذفه. ولم «يصدر قراراً» بإعدام قائله.

هل يسمحون لنا، استطراداً، أن نسألهم: هل أنتم أشدّ حِرْصاً على دين اللّه، من اللّه نفسه؟

ثانياً، إن كنتم تؤمنون حَقّاً بأنّ الإسلامَ نورٌ أو بأنّه النّورُ الكامِلُ والمطلق، فاسمحوا لنا أن نقول لكم إنّ هذا الإيمانَ يفرض عليكم أن تكونوا في مستواه ـ تَسامُحاً، وحريّةً، وفكراً. كيف تمكن، إذاً، «المحافظة» على هذا النّور بعملٍ ليس فيه غير الظّلام ـ غير الانغلاق، والضِّيقِ، والقَمْع؟ هل الظّلامُ هو، بالنسبة إليكم، السّلاح الوحيد للدفاع عن النّور؟ ولماذا تصوّرون لنا أنّ النّورَ يخافُ من الظلام؟ وهل النّورُ ضَعيفٌ، وهشٌّ، وعاجزٌ إلى هذه الدرّجة؟

لا نورَ دون ظلام. لا يخاف النّورُ من الظلام. على العكس، كلما هاجمه الظّلام ازداد قوّةً وتوهّجاً وإشعاعاً.

ثالثاً، مهما كانت الأفكار، لا يَصحُّ أن يُنظر إليها بوصفها جرائمَ مادّية، وإنّما بوصفها خطأً أو صواباً. لا تُحارَبُ بالقوانين، وإنما تُحارَبُ بأفكارٍ أكثر صِحّةً.

ولماذا تنظرون إلى الإسلام كأنّه «مُلكٌ» خاصٌّ لكم؟ ولماذا لا تدافعون عنه بوسائل تليقُ به ـ بالفكر، لا بالسّجن، وبالحريّة لا بالعبوديّة، وبالحياةِ لا بالقَتْل؟

التحيّة إلى هاشم أغاجري، وإلى جميع المسلمين الذين يكافحون لكي يكون الإسلام نوراً، ولكي يظلّ النُّورَ الأكثر إشعاعاً والأكثر كمالاً في فضاء الإنسان.

كلوا الرّغيفَ بالملعقة، واشربوا الماء بالغربال

ـ ١ ـ

في ضوء النظرة إلى الإسلام، التي بدأت تشيع في الغرب، وفي ضوء «الحياة الثقافيّة» التي يُمارسها المسلمون المهاجرون في البلدان الغربية يمكن القول إن الإسلام محجوبٌ، لا بِـ «الإرهاب» وحده، وإنما بالجهل، كذلك. فَلِكي نعرف الإسلام معرفة حقيقية وعالية، من جهة، ولكي نتحدث باسمه أو نبشِّر بتعاليمه، من جهة ثانية، فإن علينا أن نعرف الثقافة الإنسانية، القديمة والحديثة، معرفة عالية. والحال أن الذين «يحتكرون» الحق في تمثيل الإسلام، والكلام باسمه، هم بعامة، مجموعة من «المتفقهين» يعيشون ويفكرون في معزل كامل عن هذه الثقافة، خصوصاً في جوانبها الحديثة. من أين لهم، إذاً، أن يتحدثوا بعمقٍ وإحاطةٍ عن الإسلام، أو على الأخص، عن القرآن الكريم؟ هكذا يُحصَر الإسلام في مسائل شرعية ـ فقهية.

وأخطر ما في هذا الحصر أن أصحابه والقيّمين عليه يمارسون نوعاً من «استعمار» الكلام على الدين، أعني نوعاً من «استعمار» الغيب أو المطلق.

هكذا يحيا العربي والمسلم بين «استعمارين» داخليين: «استعمار» الحرية من قبل السلطة، و«استعمار» الفكر من قبل بعض «المتفقهين».

وفي مثل هذه الحال لا يكون العقل، وحده، سجيناً وإنما تكون اللغة كذلك هي نفسها سجينة.

وحين يسجن العقل واللغة في الشعب، تنتهي ثقافته: تتحول إلى معجم بائس من «الأوامر» و«النواهي».

ـ ٢ ـ

نكبر، نحن العرب، كمثل غيرنا، بالعمر.
لماذا، إذاً، نظل، خلافاً لغيرنا، أطفالاً بالتجربة؟

ـ ٣ ـ

السرير الذي ينام فيه السياسي، العربي بخاصة، يعرف أشياء كثيرة لا يعرفها الكرسي الذي يجلس عليه.

ـ ٤ ـ

سافر حيثما شئت في فضاء «الحدود» العربية، فلن ترى غالباً غير الأقفاص.
«الحدائق» نفسها صور ظاهرة لأقفاص باطنة.

ـ ٥ ـ

قال لي بعصبية «متفقهة»:
ـ «ليست اللغة العربية مجرد أبجدية كغيرها من اللغات، إنها السماء والأرض في كتاب واحد».
حسناً.

وهذا القول اعتقاد راسخ عندنا، وإن كنا غالباً لا نفصح عنه. فهو في مستوى البداهة التي لا نقاش فيها. لكن، هل هذا الاعتقاد يغني اللغة العربية، أم يفقرها؟
مسألة لغوية ـ ثقافية للبحث.

مسألة ملحّة، خصوصاً أن هذا «المتفقه» لا يتقن تماماً هذه اللغة التي يقول عنها هذا القول.

ـ ٦ ـ

قال نابليون مرة:

«انتهينا من رواية الثورة، وها نحن نبدأ تاريخها».

ما السر في أننا نحن العرب، نحب القصص، ولا نريد أن نخرج من الرواية؟

ـ ٧ ـ

تكلم، أيها العربي الصامت، ولو مرة واحدة. تكلّم، لا تخفْ. قل لنا ماذا فعلت «ثوراتنا»؟

ـ. . صنعت رؤوساً لأشخاص لا رؤوس لهم. ثم فوّضت أمور السلطة والقيادة إلى هؤلاء الأشخاص.

والبقية واضحة: كانت «ثورات» لا لتحريك الحياة، بل لتعطيلها. لا لكتابة التاريخ، بل لمحوه.

ـ ٨ ـ

حدث، بالمصادفة حيناً وبالقصد حيناً، أنني أصغيت إلى بعض الأصوليين والسلفيين الإسلاميين يشرحون الإسلام. وكنت في كل مرة أزداد يقيناً بأن هناك «علماً» يقتل البشر، كما يفعل الرصاص.

ـ ٩ ـ

في العلو، يأتلف الناس،

في الانخفاض، يختلفون.

ـ ١٠ ـ

«يجيء إلينا العرب ليأكلوا خبز مواطنينا البرتغاليين».

هذه عبارة ساخرة للممثل الهزلي الفرنسي كولوش.

وقد سمعت من بعض اللبنانيين ترجمة غير هزلية لهذه العبارة.. تقول الترجمة:

«يجيء إلينا السوريون لكي يأكلوا خبز مواطنينا السريلانكيين!».

ـ ١١ ـ

ـ «ما العروبة السياسية، اليوم»؟

سألني بنبرة غاضبة أحد الأصدقاء منهياً حديثاً طويلاً عن الوضع السياسي العربي، بعد ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١.

غير أنه لم ينتظر جوابي. وقال مجيباً:

ـ «إنها فتوّة الربع الخالي».

وأعترف أن جوابه لا يزال غامضاً عليّ.

ـ ١٢ ـ

يعيش كل منا، نحن العرب، اليوم كما لو أنه مجبر على أن يأكل الرغيف بالملعقة، وأن يشرب الماء بالغربال.

ـ ١٣ ـ

ثلاثة أسئلة:

أ ـ بماذا نفسِّر كون الرقابة في المجتمع العربي، منذ نشوئه حتى عصر التلفزيون والدماغ الإلكتروني، مسألة عضوية في حياتنا وفي ثقافتنا؟

ب ـ الديموقراطية «اليونانية ـ الغربية» تعني، أساسياً، تعايش الاختلاف، أو ائتلاف المختلفين في مجتمع واحد يتساوى فيه الجميع، واجبات وحقوقاً.

والسؤال هو: لماذا يبدو هذا المعنى غريباً علينا، بعامة، نحن العرب، بحيث يتعذر قبوله والأخذ به، مفضّلين الواحدية، والتفرد، والاستئثار، وما يستتبع ذلك من نبذ وتهميش وتخوين وتكفير.. إلخ؟

ج ـ بماذا نفسر غياب تاريخ للحياة العربية، الثقافية والاجتماعية، بتعددها وتنوعها واختلافها، وحضور التاريخ السياسي ـ الرسمي، وحده؟

II. الغَرْب «العربيّ»

I. الرأسمال الآليّ والرأسمال الإنسانيّ

ـ ١ ـ

كان الغرب، أحياناً، بالنسبة إليّ، في أحد وجوهه الأساسيّة، مرآةً: أذهب إليه لكي أراه، فيما أرى المجتمع العربي، وأرى نفسي. ولم تكن هذه المرآة تكشف لي العيوبَ وحدَها، وإنما كانت، إلى ذلك، تكشفُ المحاسن.

وفي نيويورك، بؤرة الحركية الغربية، أشعر أنني أقدر أن أرى «الغرب» و«الشرق» معاً، بشكلٍ واضحٍ وحيّ، لا تتيحه أية عاصمةٍ غربية.

ـ ٢ ـ

لا المنجزات التقنية الهائلة، لا العقل الإلكتروني، لا تقنيات الدخول في حضارة الفضاء، لا الفتوحات المدهشة في حقول الذرّة، والفيزياء، والبيولوجيا، والطبّ، ـ لا، ليس هذا كله، في حد ذاته ولذاتهِ، هو ما يهزني ويأخذني في نيويورك/الغرب. يهزّني ويأخذني السرّ الكامن وراءه، وهو ما أسميه بِـ «الرأسمال الإنساني». فليست الاختراعات والصناعات، بتنوعاتها ومستوياتها، هي التي تؤسِّس، بحد ذاتها، لقوة الغرب وهَيْمنتهِ، وإنما المؤسِّس هو هذا الرأسمال الإنساني الذي يُنْجِزها، ويعرف كيف يستخدمُها.

ـ ٣ ـ

الآلة أداة تطويرٍ وتقدُّم: هذا صحيح. لكنها، قبل كل شيء، مجرّد أداةٍ، أيّ أنها ليست خالقة، بل مخلوقة.

العقل الإلكتروني أرقى أداةٍ أو آلةٍ «عاقلة»، في مجالاته، حتى هذه اللحظة. لكنه، مع ذلك، لا «يعقل» ولا «يخترع»، وإنما الإنسان هو الذي اخترعه، وهو الذي يُسَخِّره ليؤدي وظيفة التسريع في الإنجاز الإبداعي. فهذا العقل خطوةٌ أرقى يُؤدِّي ما يطلبه الإنسان، بشكلٍ أكثر دقةً وسرعة.

ـ ٤ ـ

لا تفارقك، فيما تجوب شوارع نيويورك، هذه الأسئلة: أين الرأسمال الإنساني العربي؟ أين أنا، ومَنْ؟ في عصرٍ قد تنقلب فيه الأسس التي قامت عليها الحضارة البشرية؟ وكيف ينظر إلينا، نحن العرب بخاصةٍ، و«العالم الثالث» بعامةٍ، هذا الرأسمال الإنساني الغربي؟

وتشعر أنك مُطوّقٌ حتى الحصار، بالسؤال الأخير. بأنّك لا تقدر أن تفهم الدلالة العميقة في الأسئلة الأولى أو أن تحاول الإجابةَ عنها، إلاّ بدءاً من إدراكك ما ينطوي عليه من مشكلاتٍ وأبعاد.

أنتَ، بالنسبة إليه، «الآخَر». لكنك «آخَر» بمعنًى حَصْريّ يفرضه عليك، ويمارسُ تأويلاتهِ في كلّ ما يتعلق بك، بدءاً منه وبوساطته.

ـ ٥ ـ

«الشكل» المباشر، الطاغي، لهذا «المعنى» هو أن الرأسمال الإنساني الغربي يستخدمُ منجزاته التقنية لكي يستخدمَنا نحن «الآخر»، أيضاً: لكي يزدادَ سيطرةً علينا، ولكي يزدادَ قوةً وتوسّعاً بهذه السيطرة، ولكي يتمكن من أن يذهبَ بعيداً في تحقيق ما يَطمح إليه، وربّما في تحقيق ذاته، أيضاً.

يقدّم لنا مخترعاته، ويُغْرينا بها. يفرضها علينا بنوعٍ من التدليس تبدو فيه مطلوبة منّا ومرغوبةً. لكنه لا يُغْرينا بامتلاكِ العقلِ المخترِع، ولا يساعدنا لكي نتوصّل إلى امتلاكه. إنه، على العكس، يُلهينا بكل ما يحولُ بيننا وبينه، بكل ما يفصلنا عنه، بكل ما يُعرقل وعينا وسلوكنا ويبقينا في معزلٍ عنه. وهو، من أجل ذلك، يستخدم الوسائل كلّها: السياسة والاقتصادَ والثقافة، والحروبَ: الحروبَ، على الأخص. ولا يتردد في اللجوء إلى استخدام وسائل لا تزال

فَعّالةً في لاشعورنا الجمعيّ، وفي حياتنا اليومية. كأن يُوقِظ أو يُحرّك بعض المعتقدات أو الآراء أو الاتجاهات أو النظريات التي تشدّنا إلى ما مضى، وتفصلنا عمّا يأتي، فيما تزيدنا تَفككاً، وتبعثراً وضياعاً.

إن «نوعية» الكلام الشائع مثلاً، على «التراث»، و«الأصالة» و«الهوية» و«الخصوصية»، و«القديم» و«الجديد»، وعلى «الإيمان» و«الدين» و«العلم»، إن هذه «النوعية» التي تعمل على إبقاء العربي مُسْتَرْخِياً في سُرادق الماضي، وبَهْوِ الذاكرة، ليست إلاّ «إنجازاً» من «إنجازاته»، أو «آلة» يغرينا باستخدامها، لإلهائنا تماماً كما يغرينا بآلاته المادية الأخرى.

هكذا يحقق مشروعاً مزدوجاً: يعمل، من جهة، على أن نتماهى مع ذاتٍ أصبحت «خارج» التاريخ الحيّ، لكنها تذكّرنا بتاريخنا، وتدغدغ عواطفنا ومشاعرنا، وتغمرنا بوهم اليقين والطمأنينة. ويعمل، من جهة ثانية، على أن نتماهى مع آلاتِ التي نستهلكها، والتي تمنحنا وَهْمَ الحضور، فيما تدغدغ حياتَنا اليومية، لكنّها هي أيضاً، خارجَ التاريخ الإبداعي الحي. هكذا يعمل على إبقائنا في حالة استلابٍ كامل: خارج اللحظة الحاضرة ـ داخلَ آلةٍ تملكنا وتسيّرنا، «روحياً»، و«مادياً». هكذا نَعيش في اغترابٍ كامل، وعطالةٍ شبه كاملة: ليست ذاتُنا لنا، وإنما هي لغيرنا.

ـ ٦ ـ

وهو لا يكتفي بذلك: إنه يسلبنا حتى القدرات الإبداعية التي تنبثق فينا، بين وقتٍ وآخر. فهذا الذي نُسميه بـ «هجرة الأدمغة» ليس، في الحقيقة، إلاّ «تهجيراً». ذلك أنه لا يكاد أن يرى بيننا «دماغاً» قادراً على الإبداع، في أيّ حقل من حقول المعرفة، حتى يعمل على سَلْبه منّا. وها هي «الأدمغة العربية»، المهجَّرة ـ المَسْلوبة، تشارك في حَركيّة المعرفة والكشف في الغرب ـ في مختلف الميادين وعلى جميع المستويات، وفي أرقى مراكز العلم.

إنه ينظر إلينا بِوَصْفنا «مِنْجماً» له: ويأخذ من هذا المنجم ما يحتاج إليه، سواء في ذلك الطاقات المادية والطاقات البشرية.

ـ ٧ ـ

ربّما دخلتَ، وأنت تجوب شوارعَ نيويورك، في وَهْم المقارنة بين التقدم الذي أنجزه الغرب لنفسه، و«التقدم» الذي أنجزه لنا، نحن العرب، ويستمر في إنجازه. فقد ترى، حتى في الصحراء العربية، أدواتٍ وآلاتٍ وعماراتٍ وسياراتٍ، تضاهي ما تراه في نيويورك إن لم تكن أكثر «تقدماً». لكن، حين تنفذ إلى ما وراء هذا السطح المتشابه، ترى الطامّة الكبرى: يبدو «التقدم» العربي قشرةً ملوّنة، تلتصق على جسد الحياة العربية، وتضغط عليه حتى الاختناق. بينما يبدو التقدم الغربي امتداداً «طبيعياً» لجسد الحياة في الغرب. إنه، بحسب التعبير الفلسفي، وجود بالفعل لوجودٍ بالقوة. بعبارة ثانية، يبدو التقدم في الغرب صناعة، ويبدو في المجتمع العربي اصطناعاً.

والمفارقة التي تصل إلى درجة العَبث الفاجع، هي أنك تجدُ في الغرب ثقافةً ضدّية تُعارض تلك الصناعة الآخذة في تحويل الإنسان إلى شيء بين الأشياء، بينما تجد في المجتمع العربي من يُدافع عن الاصطناع الذي لا يشيِّئ العربي وحسب، وإنما يستأصله من ذاته ومن هويته.

وفي حين يعمّ عندنا الفرح بهذا الاصطناع ـ اقتناءً، وإنفاقاً، واستهلاكاً، ـ ويرى بعضنا في هذا كلّه مظهراً تمدّنياً يَسْتوهِم به أنه مساوٍ للغرب، بل يفوقه، مظهرياً، في أحيانٍ كثيرة، وفي حين يُطمس «الرأسمال الإنساني» العربي، تحت وَطأة هذا الاصطناع، ينصرف الرأسمال الإنساني في الغرب إلى الإبداع والإنجاز. هكذا يزداد تقدماً، فيما نزداد نحن انقياداً لاقتناء ما يبدعه، واستسلاماً له. إنه يأسرنا بالمعنى الحرفي: لا يأسرُ طاقتنا وحدَها، وإنما يأسر كذلك رغباتنا ذاتها.

(١٩٨٥)

II. صدمة

ـ ١ ـ

وَلّدت صدمةُ التقدّم في المجتمع العربيّ ما أسمّيه بِـ «صَدْمة التّراجع»، وهي تتمثّل، على نَحْوٍ خاصّ، في «المؤسَّسة» ـ اجتماعاً، وثقافة، وسلطة، بحيث يمكن أن نسمّيها كذلك بِـ «صَدْمة المؤسّسة».

أوّلُ ما يفاجئكَ من الصّدمة هنا، أنّ هذه «المؤسّسة» تُهمِل الإنسانَ، «الرأسمال» الأوّل، أو تُهمِّشه. وكثيراً ما تُسهِّل له «الهربَ» إلى قَبْضة الغَرْبِ ـ المُفْتَرَضِ عدوّاً. هكذا تقدّم لعدوّها أثمنَ ما عندها. و«هرب» الأدمغة العربية إلى أنحاء الغرب أسطعُ من أن يُدلَّل عليه.

ما السرّ الذي يكمن وراء ذلك؟ أهو سياسيّ محض؟ أم أنّه أبعد وأشمل؟

هل تخاف هذه «المؤسسة» من المعرفة، ومن مكتشفيها وحامليها؟ هل في وعيها (أو لاوعيها) أن المعرفة الجديدة تتناقض مع «الحقائق» التي تؤمن بها، و«المبادئ» التي تستلهمُها، وترتكز عليها، ولهذا تعمل على «نَفْيها» ـ طوعاً أو كرهاً، بشكلٍ أو آخر؟

هل ترى في هذه المعرفة ما يولّد اضطراباً في فكرها، وتخلخلاً في نظامها، ولهذا تؤثر البقاء والاستمرارَ كما هي؟ ألهذا لا تُعنى بنموّ المعرفة، نوعيّاً، نموّ الإنسان من داخل ـ في عقله، ومعرفته، في جسده وسلوكه؟ وكيف يتغيّر المجتمع إذا لم يتغيّر من داخل ـ ثقافيّاً؟

وها هو المجتمع العربي يصنع من نموّه «الكمّي» قبائل جديدة من

السيّارات، وعائلاتٍ جديدة من الطيّارات، وأفخاذاً جديدة من القنابل والصواريخ، وعشائر وطوائف جديدة من هذه «المصنوعات» التي لا تحصى، والتي يرجمُنا بها الغرب.

ـ ٢ ـ

هذه «المؤسسة» حليفٌ موضوعيّ ـ عضويّ، لغرب التقنية الكميّة وسياستها. فهي عدا أنّها تسهّل «هروب» رأسمالِنا الإنسانيّ، أي عقلنا الخلاّق، تسهّل التّهالك على منجزات التقنية الغربية، حتى لتبدو حياتُنا سُوقاً مفتوحةً لاحتضان منتجات الغرب، واستهلاكها، وتسريع نتاجه وزيادة ثرواته.

إنّها «المؤسّسة» التي تقتلنا مرَّتين: تنْفي عقلَنا الخلاّق، وتُشارِك في تحويلنا إلى آلاتِ «آكلة» يلقّمها الغرب ما يشاء، ويُلقّنها، عبر ذلك، ما يشاء.

أليس في هذا ما قد يُفسِّر، على صعيدٍ آخر، خضوعَ هذه «المؤسسة» للغرب، وتبعيّتها الكاملة له، وكيف أنّها لا تقلّد من الغرب إلاّ سَطْحه؟

ـ ٣ ـ

وتقف هذه «المؤسسة» إزاءَ ما نسمّيه بِـ «التّراث»، موقفاً يتطابَقُ تماماً مع موقفها إزاء التقنية الاستهلاكيّة الغربيّة. فكما أنّها لا تأخذ من الغرب عقله المبدع، فهي لا تأخذ من «التّراث» حركيّته الإبداعيّة، ودفعته الخلاّقة، وإنما تأخذ منه ما جَمُد وتراكمَ في «قوالب»، و«قواعد». فهي لا تتحرّك في حيوية الطاقة، بل في «صحراء» الأشياء المصنوعة.

أليس في هذا ما يفسّر كيف أنّ هذه «المؤسسة» تنظر إلى المجتمع مِن «فوق» ومن «خارج»، وكيف تهمل الإنسان في ذاته، بوصفه شخصاً، و«تُعنى» به، بوصفه «كتلةً»، أو «كمّاً»، أو «عدداً» أو «رقماً»؟ أليس فيه ما يفسّر كيف أنّ الأشياء تُفرض من «فوق» على بَشرٍ يُنظَرُ إليهم كأنهم، هم أيضاً، مجرّد أشياء؟

«المؤسسة» ـ البنية هي مكانُ التفكير والتّخطيط والعمل. هكذا يبدو المجتمع «طاحونةً» ضخمة، تُطرَحُ فيها الأفكار والأشياء، وما عليها إلاّ أن

تلتهمَها. ومِن عَلٍ يُحدّد كل شيء: حتى الكتاب الذي يجب أن يُقرأ، وطريقة التفكير التي يجب أن تُتَّبع، والأفكار التي يجب أن تكونَ معتقدات وثوقية، أو التي يجب أن تُرفض، وطريقة التعبير التي يجب أن تُهيمن.

يكاد الإنسان العربي، عبْر هذه «المؤسّسة»، أن يكون «عقلاً إلكترونيّاً»، (قبل التسمية): يُلقّمُ، وما عليه إلاّ أن يستوعبَ، ويُطيع.

علينا حقّاً، أن نمتدح «عبقرية» التخلّف! فما أقدرها، هي أيضاً، على الابتكار: تحويل الإنسان نفسه إلى وعاء، وإلى آلة!

إنَّ لطغيان التخلّف، هو كذلك، «تقنيته» الخاصة.

إنّها «التقنية» التي تسلبك ذاتك، وتحوّلك إلى شيء بين الأشياء. «التقنية» التي تجعل منك مجرّد أداةٍ تستجيبُ وتنفّذ. تحشركَ في «قيامة» الاستهلاك، التي تُفْرغكَ من صورتك الإلّهيّة. تحوّلك من كونكَ مقياساً للأشياء، إلى وضع تكونُ فيه الأشياء هي، وحدَها، المقياس.

ـ ٤ ـ

لتقنية التخلّف زِيُّها، كذلك. فلا بدّ من «تزيين»، التخلّف، و«تجديده». والزّيّ «بيانٌ»، أو هو «كتابة»، لكي «تُفصِحَ» عن التخلّف، و«تبشّر» به.

والزّيّ، إذاً، ليس أسلوباً مفرداً، خاصّاً بشخصٍ كاتبٍ مُفرَد، وإنما هو «جماعيّ» و«عامّ». وهو، لذلك، مَشهدٌ أو منظر من الكلمات. لا عمقَ له. ولا شَيْء يتأسّسُ عليه. «سِحرهُ» في مشهديّته، وسَطْحيّته ـ في تتابُعِهِ، وتلاحقهِ، دونَ أيّ ناظم. فهو أقلّ من أن يكون لعباً. ذلك أنَّ للعب نفسه نظاماً.

والزيّ دائماً في الذّروة. دائماً هو الأوّل. غيرهُ قديمٌ، بالٍ. إعلانيٌ ـ سطحٌ من «الغرابات» و«العجائب». هو «الفرصة» التي لا يجوز أن تُضيَّع. و هو «التلبية»، و«الراحة»، و«الاطمئنان». والزمن كلّه يتقلّص في الزيّ: الزمن كلّه «أحدٌ» أو «جُمْعة»!

(١٩٨٥)

III. نظرة

ـ ١ ـ

أنت في نيويورك، لكنك لا تراها بقدر ما ترى بلادك ـ المدن والقرى، السهول والجبال. ولا ترى الناس فيها، بقدر ما ترى شعبك ـ فقراءه، ومستضعفيه، ومناضليه.

دائماً، يردّني الآخر إلى نفسي. كأنه نافذة أطل منها على مشهد حياتي، أو كأنه ضوء يكشف عن أحوالي. الآخر تحريض يزيدك استبصاراً في وضعك، ويشحذ إرادتك لتحقيق ما تتطلع إليه.

ـ ٢ ـ

أقول: أرى بلادي وشعبي، فيما تملأ بصري حتى الدهشة، أينما توجهت في شوارع نيويورك، تلك «التقنية» التي تعمرها وتوجهها، ويفاجئ بصيرتي حتى الخوف، ذلك «العلم» الذي تتولّد منه. وأشعر أن كياني كلّه يتحول إلى ما يشبه المسرح المتحرك لصراع بعمق التاريخ وثقل اللحظة الحاضرة، بيني أنا الغريب الطالع من هذا الشرق «الأسمر» العربي ـ الإسلامي، وبين نيويورك، رمزاً وعاصمة للغرب «الأبيض»، غرب «التقنية وعلمها».

ولا أتردد في أن أعترف، لكي أعرف كيف أرى: في حين يتموج هذا الشرق كله في نفسي ـ بضيائه وظلامه، بلهبه ورماده، بماضيه وحاضره، متلاحماً، متفككاً، مهاجماً، متراجعاً، متحرراً، مقيداً، مزيجاً دامياً من التقدم والقهقرى، من التوثب والانسحاق، ـ تنتصب أمامي نيويورك آلة ماردة تدير

ظهرها إلى ما مضى، وتقف على حافّة ما يأتي: كأنها البداية دائماً، وكأنها السير أبداً في مجهول الكون وأشيائه.

وأقول: في أعماقي أنواع كثيرة من الشرق، وعندي هوامش كثيرة للخيار والفعل. وأجهد باحثاً في نيويورك عن أنواع أخرى من الغرب، غير «التقنية وعلمها»، فلا أكاد أتبين غير بصيص خافت، وغير أشباح سديمية تتأرجح على خيط واهن من الفكر والممارسة، لا يكاد أن يبين.

ـ ٣ ـ

إذاً، ها هو ذا واحد من هذا الشرق، يستأنف الحوار الذي بدأه أسلاف له، بين «شمس» الشرق، و«شمس» الغرب ـ تلك الشمس الواحدة لكن التي تعددت حتى لينكر بعضها بعضاً، فكأنّها تغرب حيث تطلع، وتطلع حيث تغرب.

وأستحضر في وعيي وشعوري معاً، تناقضات شرقي: انكساراته وتطلعاته، عذابه ورجاءه. وأرى إليه ـ خصوصاً عبر الآلاف من أبنائه الخلاّقين الذين يدخلون، مُرغمين بالهجرة أو التهجير، بالنفي الذاتي أو الموضوعي ـ قسراً أو طوعاً، يدخلون في نسيج الآلة الغربية، ويشاركون في إنجازاتها بقوّة الواقع الذي يحتضنهم ويُفسح لهم الأمكنة في أعلى ذرواته. أرى إليه كيف يُستلب «رأسماله الإنساني»، استكمالاً لاستلاب طاقاته وموارده المادية. وأرى إليه كيف يحاول أن يستعيد هذا كله متعثراً، حائراً، جائعاً، مقهوراً، مقموعاً، تحاصره حتى أسوارٌ يشارك في بنائها، وتقاتله حتى أسلحة يحملها هو نفسه.

ـ ٤ ـ

بلى، إنها لحظة مواجهة حاسمة: يغذّيها، من جهة، لا شعورٌ يختبئ في أغوار تاريخ يؤججه «الغرب الأبيض» بالعقد والأحقاد من كل نوع. بالمطامع والمصالح والصّراعات ومختلف أشكال النزوع إلى التفوق والهيمنة. يغذيها، من جهة ثانية، هذا الحاضر الذي يشرف الغرب فيه على الشرق من عَلٍ ـ كأنه وحشٌ أسطوري، مخلوقٌ هذه المرة، من المعدن وآلاته. ويلتهم هذه المرة، كل

شيء لكن دون أن يشبع أو يقنع. كأنه الإعصار الآلي، أو الجراد الآلي الذي لا يتوقف إلاّ بإحالة كل ما يُلامسه إلى ما يُماثله، وإلاّ بتذويب الآخر في الذّات.

ـ ٥ ـ

لحظة مواجهة حاسمة: تلك هي ما سمّيته سابقاً بـ «صدمة الحداثة» ـ حيث رأى المشرقيّ (أتحدث هنا عن العربي والمسلم) أنه يواجه في الغرب حركيّة من التغيّر الآلي المتسارع، تُفلت من إدراكه، ولّدت في عقله ونفسه، حالةً يمكن أن نسميها بـ «رعب التغيّر». وهو رعب امتزج، أحياناً، بالإعجاب. وأحياناً بمشاعر النقص والعجز. وأحياناً بالرغبة في الاقتباس والمحاكاة، (عصر «النهضة»). وامتزج حيناً بالرفض الكامل، والإلحاح على مزيد من العودة إلى «الأصول» (المرحلة الراهنة).

ـ ٦ ـ

فيما نقف عند هذه المرحلة الراهنة، لا بدَّ من أن نعترف بأن لها ما يُسوِّغها. بأن لها ما يعزِّز مشروعيتها. بأن لها منطقها الخاص الذي يجب أن ندرسه بتفهّم، وانفتاح، وتعمّق.

إنها نوع من «عودة الوعي» وشكل من أشكال يقظة الإحساس بالهوية المتميّزة. ويزيد في توترها وحدّتها وجذْريتها فشل المشروعات الفكرية ـ الإصلاحية في ما سُميّ بـ «عصر النهضة»، وفشل الأنظمة السّياسيّة.

وهي تصدر، أساساً، عن اليقين الراسخ بالرؤية الإسلامية الأصلية إلى الإنسان والوجود. الرّؤية التي أسست، على الصعيد العام، لحضارة غنية، فريدة بتعدّديتها الواحدة. كانت سيدة «الغرب الأبيض»، نفسه ومصدر إلهامه، في حقبة طويلة من تاريخها. وأسّست، على الصعيد الخاص، لطمأنينة عقلية وروحية ونفسية كاملة ـ وجوداً، ومصيراً.

وتصدر، معرفةً وتجربةً، عمّا أحدثه التغيّر الآلي المتسارع في ذلك «الغرب

الأبيض»: اقتلاع الإنسان، والتطويح به في هاوية القلق والعبث، مما كاد أن يُحوِّله إلى دمية تلهو بها تقنية التغيّر، وتتقاذفه أهواء القائمين عليها. حتى تراءى، فيما يُشبه الحق، أحياناً، أن هذا التغيّر ليس إلاّ نوعاً من التشوّه. وها هو الإنسان الغربي في أوج الذعر: إن وتيرة التقدم التقني تضعه، كما يؤكد الدارسون المختصون، أمام إشكالية يعجز عن تخطّيها. ففي كل عقد، تقريباً، تنقله هذه الوتيرة إلى وضع ثقافي ـ اجتماعي، مختلف جوهرياً عما سبقه. في هذا ما يطمس قدرته على الاستجابة وعلى التغير الذاتي، ويأسره في حالة من العجز شبه الكامل عن اللحاق بحركة التقنية، وحتى عن إدراكها أو تصورها. فهذا الوسط الذي يعيش فيه، ينفجر مالئاً فكره وحياته بشظايا انفجاره وركامها، محولاً إياه إلى ركام، وإلى حزمة شظايا من الأشياء، لا هوية له ولا شخصية.

إنه انفجار يخلق بينه وبين وسطه هوة يجد فيها نفسه ضائعاً عاجزاً: في الخارج تمتدّ صحراء التقنية، وفي داخل ذاته، يتعاظم الشعور بالانسحاق. وإذا أدركنا أن نموّ الآلة في هذا «الغرب الأبيض» أكثر تسارعاً من نموّ البشر، وأن للآلة هي أيضاً قواعدها التي تفرضها، ونظامها الخاص، ومنطقها الخاص، يتضح لنا هول القيود التي تكبّل بها الإنسان. كيف تجعل منه عبداً يلبّي نداءها. كيف تسلب حريته ـ لا الفكرية ـ النفسية وحدها، وإنما الجسدية أيضاً. ويتضح لنا، بالتالي، بعض السر الذي يدفع «الغرب الأبيض» للاستشراس في الهيمنة على «الشرق الأسمر»، من أجل تحويله إلى مجرَّد أسواق لآلاته.

هكذا يؤكد الدّارسون المختصون أن تطور التقنية، الذي يتسارع بشكل مذهل، سيؤدي إلى تهميش المتن نفسه، عنيت الإنسان.

كأنَّ التقنية آخذة في إرساء انقلابٍ يأخذ من الإنسان سلطاته. كأنّ هذه الآلة الصلبة لا همّ لها إلاّ أن تتحرّر من هذا الكائن الهشّ: الإنسان.

ـ ٧ ـ

هكذا، حين ينهض واحد منا في هذا الشرق، سائلاً: «لماذا يُقال للعربي وللمسلم أن يسلك هذه الطريق ـ طريق التقدم التقني على مثال الغرب؟» نرى أن

لهذا السؤال مشروعيته، المبدئيّة، الثقافية والحضارية. بل يجب أن نرى فيه، مبدئيّاً، جانباً من أعمق الجوانب التي تمثّل أبهى ما في إنسانية الإنسان: أن يبقى، كما هو، مركز الكون، وقطبه، وغايته. إن القول بسلوك هذه الطريق الغربية ليس إلاّ تضليلاً للشرق. إنه «تغريب» حقاً، يقتلع أبناء الشرق من مكانهم وزمانهم وتراثهم، ويرْميهم في هذا الدوار الجهنمي الذي يقود البشر إلى الهلاك.

(٤/ ٣/ ١٩٨٥)

IV. «الأبيض»/نيويورك

ـ ١ ـ

تاريخياً، ليس «الأبيض» نيويورك، وحدها، هو كذلك، أخواتُها العواصم في الغرب.

لكن، في عصرنا الحاضر، تبدو نيويورك كأنها هي وحدها «الأبيض». منذ أن تدخلها، تراه جالساً على عرش المادة، وسط هالة ينسجها الماضي والحاضرُ معاً: ذلك «الأحمر» الذي طُورِد وقُتل، وهذا «الأسمر» الذي يُطارَدُ ويُقْتَل.

ـ ٢ ـ

هذا «الأبيض» ليس الأبيض بإطلاق. إنه ذلك المنحرفُ، المريضُ، المتورم، أبيض الحرب والاقتصاد والسّياسة. يقلِّص نفسه في كونه مجرد حيوانٍ سياسي «خُلق» لكي يغزو ويسيطر ويلتهم. إنه الحربُ والقتلُ ـ في أشكالهما المختلفة، وفي مستوياتهما المتنوعة.

ـ ٣ ـ

بدئياً، تقول: لا لقاء بين الضوء وهذا «الأبيض». فالضوء هو، دائماً، من جهةٍ أخرى.

ـ ٤ ـ

يحمل هذا «الأبيض» قلبه بين أصابع قدميه. وما يسميه الرأس ليس إلاّ عضواً منذوراً لكي يؤاخي معدناً ما، أو آلةً ما. لذلك تنكمش الطبيعة بين يديه وتتقلص. لم تعد ترى فيها الوجه الوديع الذي يُذكِّر بوجه الطفولة: يقول لك «الأحمر» الحكيم. وربما طاب له أن يسترسل في الحديث معك، حين يطمئنّ إليك، فيصف هذا «الأبيض» بأنه أغلق أبواب الجنة الأرضية: الجريمة في كل زاوية، والسجون بعدد الخطوات، ولم يعد ذلك الشيء الذي يقال له السعادة إلاّ نوعاً من التمزق.

وربما تأوّه هذا الحكيمُ، وزفر طويلاً فيما يتمتم: لقد انتهى «الروح الكبير»، والشر هو الذي يحرّك العالم.

ـ ٥ ـ

هذا «الأبيض» هو الذي يخلق نظاماً يُتيح للقطط والكلاب أن تُبنى المطاعمْ الخاصة، والمستشفيات الخاصة، ومحلات التجميل الخاصة. بينما يعيش مواطنون له، محرومين من أبسط حقوقهم في المأوى والصحة والعمل، ويتضور جوعاً حتى الموت، ملايينُ البشر.

وهذا «الأبيض» لم يعد منحصراً في الغرب الجُغرافي، وإنما أصبح موجوداً في بقاع كثيرة من الأرض، بينها هذه البقعة العربية. فهو موجود في أنظمة العرب ومؤسساتهم، ووسائل إعلامهم، وفي كثير من أفكارهم وطرق حياتهم. وهو موجودٌ، بخاصة، في السياسة وطُرق القمْع وأدواته. وهو نفسه الذي يعمل على إبقاء العرب في مستوى الأشياء، إنسانياً، وفي مستوى التابعين، سياسياً. ويعمل على إبقاء الأرض العربية ساحة استهلاك لمنتجاته، وساحة اختبارٍ لأسلحته.

وهذا «الأبيض» هو الذي يعلّم أصدقاءه من العرب أن يجعلوا وعيهم على الأرض انعكاساً لوعي الجحيم في السماء. فيكون تعذيب الإنسان على الأولى صورة عن تعذيبه في الثانية. وها هم يقتلون ويقتتلون من أجل تعميم الجحيم.

ـ ٦ ـ

«إن أعظم نفاقٍ عندنا هو تمثال الحرية (الذي يتخذه هذا «الأبيض» رمزاً له): يقول كاتبٌ أميركي. ويقول آخر: «هذه الامبراطورية الأميركية التي بناها هذا «الأبيض») ستكون آخر امبراطورية على الأرض».

وكان أوسكار وايلد يعني هذا «الأبيض» نفسه، حين قال واصفاً الولايات المتحدة الأميركية بأنها «انتقلت في أخلاقها من البربرية إلى الانحطاط دون أن تمرّ في مرحلة المدنية».

هكذا يرفض هذا «الأبيض»، أبيضُ آخر: الأبيضُ ـ الضدّ الذي يحنّ إلى «الأحمر»، ويحبّ أن يتآخى مع «الأسمر»، وأن يؤاخي الضوء.

ـ ٧ ـ

هذا الإخاءُ مع الضوء الذي يجيء، خصوصاً من الشرق، تجسيدٌ لهذا الرفض، ولهذه الضدية. وحين ننظر، نحن العرب، من شرفة هذا الإخاء إلى ما نُسميه «الغرب»، تتغيّر صورته، ويتغيّر معناه. يُصبح هو، وما نسميه «الشرق»، أخوين. فمن شُرفة هذا الإخاء ينظر إلينا الأبيضُ الضدي، بثقافتهِ الضدية، ويحتفي بنا، وبثقافتنا ـ بشِعرنا وفنّنا وأدبنا على الأخص، ويُعلن حاجته إلينا، إنسانياً وفكرياً وفنياً.

ـ ٨ ـ

ـ «لكن، ماذا تقول؟ سوف يقرؤك «الحراس الأوفياء» ـ وما أكثرهم ـ حراس الصداقة بين «أبيض» النظام في الغرب، وظله الآخر: «أبيض» النظام في كثير من بلدان العروبة والإسلام. وسوف يُصعّدون ضدك حربهم المعلنة، المتواصلة. فأنت تُهدد هذا الحلف بين عرب «الإيمان» الذين يحاربون الإلحاد والشيوعية، وذلك «الأبيض» الذي «يحب» الإسلام والعروبة ويدافع عنهما، ويحارب هو أيضاً الإلحاد والشيوعية. وسوف يحاربونك الحروب كلها، بالأسلحة كلها. سيضيفون إلى «الشعوبية»، و«هدم التراث»، و«إفساد الشعر»

أسحلة حديثة: فأنت لست سوريالياً ولا واقعياً، لست رمزياً ولا صوفياً ـ بل إنك لست شاعراً، ولا علاقة لك بالشعر. أنت «الاسم الشاغر»، وليسمح لنا أندريه دو بوشيه، صاحب عبارة «الحرارة الشاغرة»، بهذه الاستعارة. أنت، باختصار: لستَ. لا تقل بعد الآن إن الأبيض الضدي يحتفي بك، ويحتفي بالشعر العربي. إن «وحي النفط»، يا صديقي، أشد إغراء، في هذا العصر، من «وحي الشعر». لا تقل بعد الآن إن جسد الثقافة الغربية يحتاج إلى ما يولد فيه النشوة والحيوية، وإلى ما يلهمه ويغنيه، مما لا يجده إلاّ في الشعر العربي، والإبداعية العربية. فهذا القول يُخلخل العلاقات، ويهز الصورة الثابتة. ويحرم «التابع» من لذة الخضوع لمتبوعه، و«الحارس» من متعة السهر على «محروسه».

ـ ٩ ـ

حين تنظر إلى نيويورك، وإلى العواصم الغربية، من أفق هذه الثقافة الضدية التي تفكك ثقافة «أبيض النظام»، وتهدمها، وتؤسس لعالم آخر من القيم والاستبصار، يبدو الغربُ وطناً آخر صديقاً، وربما اتسع لك، وفهمك، واحتضنك، أكثر مما يفعل وطنك الخاص.

وتبدو نيويورك، على نحوٍ مُدهش، أنها أكثر المدن في العالم إشكالاً. أنها قلبُ الحداثة بمعنيين: نَبْض العالم الحديث، وجنونه الإبداعي القُلّب ـ يخلبُ، ويسْبي. وتلمسه، لكن لا تقدر أن تقبض عليه، أو تحيط بأسراره، وحركيته.

وتسأل صديقك الأميركي الضدي، الشاعر، أو المفكر، أو الرسام، أو الموسيقي، أو الروائي:

ـ «كيف يمكن أن تهيمن على بلاد تمارس هذه الحركية الإبداعية المدهشة، سياسةٌ بشعةٌ، تقهر الشعوب، وتحارب حقها في الحرية والمعرفة والحياة الكريمة؟».

ويجيبك هادئاً باسماً:

ـ «إن بلادكم أكثر عراقة من بلادنا، وهي تمارس حركية إبداعية عظيمة،

ومع ذلك لا أظن أن السياسة التي تهيمن عليها أقل بشاعة من السياسة الأميركية، بل من المؤكد أنها الأكثر بشاعةً وغباءً».

- ١٠ -

من المؤكد.

وها هو ذلك «الأبيض» الذي أباد «الأحمر»، والذي يُبيد «الأسمر» تمزيقاً ونهباً وتشريداً، يُهيمن هانئاً على أكثر بلدان العروبة والإسلام. وتعلنه هذه البلدان صديقاً حامياً «للنظام» ضد «الفوضى» و«للدين» ضد «الإلحاد» و«للحرية» ضد «الشيوعية».

(١٩٨٥)

٧. العَوْلَمة الأميركيّة والمَدينة العربيّة المعطَّلة

ـ ١ ـ

أكيدٌ أنّ الكلامَ على ماضٍ عربيٍّ مشتركٍ، أكثرُ سهولةً من الكلام على مستقبلٍ عربيّ مشترَك. ولعلّ افْتِتَاننَا، نحن العرب، بالكلام على الماضي وانْجِيازَنا إليه في كلّ حِوارٍ حديثٍ حول الثقافة والإبداع، إنّما يكشفان عن نوع من العجز عن التحدّث حول المستقبل. أو، على الأقلّ، عن نوعٍ من اللاّمبالاة وعدم الرغبة. ولئن كان التضامن، ولو لفظيّاً، يعني شكلاً من الحِسّ بمستقبلٍ مشتركٍ مع الذين نَتَضامَنُ معهم، فإنَّ هذا التّضامن عندنا لم ينعقد مرّةً واحدةً، في تاريخنا المعاصر على أيّ مشروعٍ مستقبليّ. انعقد، حصراً، على الكارثة ـ وهي هنا الكارثة الفلسطينيّة. والكارثة في عمقها النفسيّ والتّاريخيّ، ليست إلاّ جزءاً من الماضي.

ومع أنَّ واقع العرب، اليوم، موضوعيّاً، ليس تبديّاً بل تحضّر، وليس ناقةً بل سيّارة، وليس صحراءَ بل مدينة، فإنّهم يفكّرون ويَسْلكون، ارْتِجَالاً، كأنّهم يعيشون مُترَحِّلين.

ـ ٢ ـ

العرب، اليوم، موضوعيّاً، مدينة.

المدِينة، تحديداً، بنشوئِها ـ وسيلةً وغايةً، ليست ماضياً.

المدِينة مستقبل.

مع ذلك، ادخلْ إلى أيّة مدينةٍ عربيّة، وقِسْها بمقياس التحضّر أو التمدّن،

فسوف ترى أنّها تكاد أن تكونَ صحراء، ـ

سوف ترى أنّها «مقهى» يعجّ بالعاطلين عن العمل ـ يدخّنون وتتصاعد في الدّخان، لا همومهم وحدَها، وإنما رِئاتُهم كذلك.

سوف ترى أنّها «شارعٌ» يضطرب بحشودٍ تتنسَّمُ رائحةَ الاستهلاك. تأتي، تذهب، تتأوّه، تتحسَّر، تحلم، تخيب.

سوف ترى أنّها «دائرةٌ» تغصّ بالموظّفين الذين يوظّفون طاقاتهم في دوائرَ أخرى ـ بعضها ظاهِرٌ، وبعضها مُسْتَتِر.

سوف ترى أنّها «معوّقة»: لا كهرباء كما ينبغي، لا ماء كما ينبغي، لا مدرسة كما ينبغي، لا جامعة كما ينبغي، لا صحّة كما ينبغي، لا حياة كما ينبغي.

سوف ترى أنّها «مسكينة»: لا رؤية، لاخطّة، لا أفق.

وسوف ترى، ربّما هرباً من هذا كلّه، أن الأجيال العربية الطّالعة تهرب حتّى من لغتها. فهي لا تتسابق على تعلّم اللّغة ـ الأمّ، وإنما تتسابق على تعلّم اللّغات الأجنبيّة.

ماذا إذاً يقال عن هذه المدينة؟

هل نبالغ إن قلنا عنها إنّها «مدينةٌ معطّلة»؟

ـ ٣ ـ

لا أظنّ أنني أبالغ.

الحقّ أنني أستطيع، موضوعيّاً، أن أطلق على المدينة العربية هذا الوصف. وأشعر أنني، مهما كنت متسامحاً، لن أقدر أن أصف الحياةَ اليومية في هذه المدينة بأكثرَ من كونها تحرّكاً رتيباً وشِبْهَ آليّ بين مجموعة جدرانٍ ومآذنَ وممرّاتٍ تقيم فيها وتتحرّك مجموعاتٌ من البشر بإشرافِ «أساتذةٍ» من مختلف الاختصاصات يمارسون عليها رقابةً «مدرسيّةً»، عاليةً ومُحْكَمة، وبالغةَ الفَعّاليّة.

والمسألة هنا في تحويل المدينة (والبلد كلّه) إلى «مدرسة» عالية الأسوار

هي أنَّ «أسَاتذتَها» وحدهم، (إضافةً إلى أبنائهم وإخوانهم. . . إلخ،) يتمتّعون بالحقّ في أن «يعرفوا» و«يعملوا» ـ وأنّها هي نفسها ـ المدينة، ويا للمفارقة! ـ لا يحقّ لها أن «تعرف» أو أن «تعمل».

ولا تقتصر رقابة هؤلاء «الأساتذة» على «الكلام» و«العمل»، وحدهما، وإنما تشمل كذلك «الصّمت»: الصّمت، هنا بخاصّةٍ، مُرِيبٌ، حَقّاً!

ـ ٤ ـ

يجد هؤلاء «الأساتذة» أنفسهم أنَّهم، موضوعيّاً، مع العَولمة كما تخطّط لها وتبنيها الولايات المتّحدة الأميركيّة. فهم، سياسيّاً، بقوّة أشيائهم وواقعها، إلى جانب السّياسة الأميركيّة. وهم، ثقافيّاً، بقوّة هذه الأشياء وواقعها، مؤتلفون مع الغاية الأميركيّة من العَوْلمة: تحويل العالم كلّه إلى سُوقٍ تديرها الولايات المتحدة الأميركية. فليس في الثقافة التي يعمّمها هؤلاء «الأساتذة» في كتبهم ومجلاّتهم ووسائل إعلامهم ما يتعارَضُ حَقّاً مع هذا التّحويل على الرَّغم من لفظيّتِهِ «المعارضة».

كلاّ، لا يستطيع هؤلاء «الأساتذة» مهما ادّعوا بلسان «فُقهائهم» من كُتّابٍ وغيرهم، أن يكونوا حَقّاً ضدّ هذه العَوْلمة. لا يستطيعون إلاّ بشرطٍ واحد: أن يتيحوا لِـ «التّلاميذ» ـ لجميعِ القوى الثّقافية والسّياسيّة في بلدانهم، جميعها دون استثناء، أن تُشاركَ في الرأي والنّقاش والحوار والعمل في إطار جبهةٍ واسعةٍ تعدّدية، ـ جبهة نَظرٍ وعمل ضِدَّ العولمة الأميركية أوّلاً. وبدءاً من ذلك لاقتراح عَوْلمةٍ أخرى بديلة. ذلك أنّ العولمة أمرٌ واقعٌ حَتْماً، بقوّة التطوّر التقنيّ، شئنا أم أبينا، شاركنا في بِنائها أم لم نُشارِك.

ـ ٥ ـ

هكذا في مثل هذا المناخ التعدّدي الدّيموقراطيّ نَتجاوَزُ «التّأَسْتُذَ» و«التّتلمُذَ» و«الأسوار المدرسيّة»، ويُصبح المواطنون جميعاً شركاءَ في النّظر والعمل، وشركاءَ في المسؤوليّة.

وفي مثل هذا المناخ، يمكن أن يتمّ الكشفُ عن طاقات البشر المكبوتة والخَلاّقة في كلّ بلدٍ عربيّ. يمكن تحريكُ هذه الطّاقات في سَنْفونيّة فكرٍ وعملٍ، في إطار الوحدة العالية: لا وحدة الإكراهات والتّسويات، بل وحدة الحرّيات والفَرادات.

إنّ شَعباً يفكّر ويعمل في مثل هذا المناخ لا يَخافُ من العولمة، ولا يمكن لأيّة قوّةٍ خارجيّةٍ، مهما كانت، أن تتغلَّب عليه.

(٢٠٠٢)

VI. السّياسة الأميركيّة و«مسرح الشرّ»

ـ ١ ـ

يبدو أنّ الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١، لم يكن إلاّ مقدّمةً لِمسْرحٍ يمكن، قياساً على مَسْرح القَسْوة لآرتو، أن نسمّيه «مسرحَ الشرّ». نَسْتَلْهِمُ في ذلك بودريّار. السّياسة الأميركية تبشيرٌ بهذا المسرح، والحربُ ممارسَةٌ تمثيليّة لِتعْميمهِ كونيّاً. كأنّ الحرب، كما تتوهّم هذه السّياسة هي الحلّ الأكثر سُهولةً لمشكلة الشرّ. لكن، بما أنَّ الحرب لا تقدر أن تتغلّبَ على الشرّ لأنّها هي نفسُها شرّ، فإنَّ الحرب الأميركيّة ليست إلاّ نوعاً آخرَ من التّأسيس لشقاء العالم. ولعلّنا نجد ما يضيء ذلك في كلمة لوولتر بينجامن تقول: «الإنسانيّة التي كانت، مع هوميروس، موضوعَ تأمّلٍ لآلهة الأولمب، أصبحت الآن موضوعَ تأمّلٍ لنفسها. وَصلَ اغترابُها عن ذاتها إلى حدٍّ يدفعها إلى أن تعيش تدميرَها الذّاتي بوصفه حساسيةً جماليّة من طرازٍ أوّل» ـ وليست هذه إلاّ «جماليّة الشرّ».

شهدنا كيف كُشِفَ السّتارُ عن خشبةِ المسرح. سمعنا جميعاً الصّوتَ الذي خرجَ منذراً، يفتتح التّمثيل: «يا شعوب العالم، أنا «ممثّل» الشعب الأميركي، أُعلن الحربَ على الشرّ. وأطلب منكم جميعاً أن تنخرطوا فيها ـ «ممثّلين» إلى جانبي. وإلاّ فأنتم، خارجاً، ضِدّي!»

وفيما لا يزال العالم تحت وطأة الحيرة من هذا القرار ومن هذه المطالبة، يدبّج ستون مثقّفاً أميركيّاً «رسالةً» إلى العالم، يمتدحون فيها القرار. ويطالبون بالانخراط في الحرب ومَسْرحِها، مؤكّدين على «ضرورتها» ـ قائلين: «قد

يحدث أن تكون الحرب ضروريّةً ضرورةً أخلاقيّة للردّ على العنف والكراهية واللاّعدالة. وتلك هي الحالة، اليوم.»

هذه «الرسالة» بيانٌ «وطنيّ ـ قوميّ» بوصفها موقَّعةً من ممثلين عن الاتجاهين السّائدين في الولايات المتحدة: الدّيموقراطيّ، والمحافظ المعتدل. وهي كذلك بيان «فكريّ» بوصفها تسويغاً نظريّاً، ودفاعاً ثقافيّاً، في كلّ ما يتّصل بهذه الحرب، وبدور الفكر والمفكّرين في المجتمع الأميركيّ. (نُشرت الترجمة الفرنسية الكاملة لهذه «الرسالة» في جريدة «لوموند»، ١٥ شباط ٢٠٠٢. وبين الموقّعين السّتين فرانسيس فوكوياما، وصموئيل هنتنغتون.)

ـ ٢ ـ

في هذه «الرسالة» آراء كثيرة تستلزم المناقشة. غير أنني أكتفي هنا بالوقوف عند ما يهمّني بشكلٍ مباشر وهو مفهوم الثقافة كما يتجلّى فيها. وأوجزه في ثلاث نقاط:

الأولى، هي أنَّ الرّسالة تؤكّد على أنّ «القيم الأميركية» ليست خاصّةً بالشعب الأميركي، وحده، وإنما هي قيم إنسانية كونيّة. فهناك مماهاةٌ بين الحقّ الأميركي والحق الإنساني الكوني. بين الخير الأميركي والخير الإنساني الكونيّ. بين العدل الأميركي والعدل الإنساني الكونيّ.

الثانية، وتنتج مباشرة عن الأولى، هي الارتباط العُضوي بين الفكر الشّخصي الخاصّ، والعمل القوميّ العام ـ في بنيةٍ «حرّة»، متعدّدة، دون إكراه «الحزب الواحد». لكن في «تكامُلٍ» مع النّظام القائم، من حيث أنّه يمثّل المجتمع، ويمثّل العملَ الوطنيَ ـ القوميَّ العامّ.

الثالثة، وتنتج مباشرةً عن النقطتين السابقتين معاً، وهي الارتباط عضويّاً بين السّياسيّ والثقافيّ، أي بين الثقافيّ والأَمْنيّ ـ «أَمْن» المجتمع، و«أَمْن مصالحه».

ـ ٣ ـ

في ترابط هذه النّقاط ما يؤدّي، في الممارسة العملية، و«الرسالة» نفسها شاهِدٌ على ذلك، إلى تحويل الثقافة إلى استراتيجيّةٍ أَمْنيّةٍ. تصبح جزءاً أَسَاسيّاً من استراتيجية الدّفاع عن المصالح الأميركية، داخلاً وخارجاً. يُنظر إلى النّتاج الثقافي الأميركي، عندما تقتضي الحالة، بمنظارٍ أَمْنيّ.

كأنّنا هنا أمامَ «مكارثيّة» جديدة «حرّة»، لكن على مستوىً كونيّ، هذه المرّة، وعلى نَحْوٍ أكثر تعقيداً. إضافةً إلى أن هذه الاستراتيجيّة هي التي تتيح لِـ «النظام» الأميركي أن يُعلن الحرب، من أجل صيانة القيم الأميركية (الإنسانية، الكونية)، وتتيح له أن يقول: «من ليس معنا فهو ضدّنا». ويتيح لأهل الفكر والثقافة أن يسوّغوا هذه الحرب بِـ «ضروراتٍ أخلاقيّة». هكذا تصبح الثقافة الأميركيّة نوعاً من «الإفتاء» حيث تقتضي الحاجة والمصلحة.

ـ ٤ ـ

لا أشارك، شخصيّاً، المفكّرين الذين يشكّكون بكونيّة القيم الأميركية وإنسانيّتها، على الصّعيد النظريّ الخالص. غير أنّ التجربة التّاريخيّة، السّابقة والرّاهنة، ترينا بشكلٍ واضحٍ، عدمَ التّطابُقِ بين «النظريّة» و«الممارسة»، في الرّؤية الثقافيّة الأميركيّة. تُرينا أنَّ الثّقافة تابعةٌ للسِّياسة. أن «القِيمَ» هي كذلك تابعةٌ لها. أنّ الثقافة ليست إلاّ وظيفة للتغطية والتّمويه في حالاتٍ كثيرة. أنّها «صامتةٌ»، أحياناً، عن أوضاعٍ وبلدانٍ تُحتقر فيها هذه القِيم، ويُهان فيها الإنسان ويُطرَد ويُشرَّد تحت سَمْعِ السّياسة الأميركية وبَصرها، وسمع المفكّرين الأميركيين وبصرهم.

وفي هذا ما يُوضح مسارَ الهيمنة الأميركية على العالم باسم الدّفاع عن «القيم» الإنسانيّة الكونية، وكيف أنَّ الولايات المتحدة لا تدافع عن هذه «القيم» إلاّ فيما تدافع عن مصالِحها هِي.

ـ ٥ ـ

هناك ما هو أبعد خطراً. فالتجربة التّاريخيّة، والرّاهنة، تثبت أنّ مجرّد

اللجوء إلى «القوّة المسلّحة» بحجّة إقامة العدل وعدم الاعتداء، إنما هو، عَمليّاً، ظلمٌ واعتداء. الإرهاب «فرديّ» ـ بمعنى أنه يستحيل أن يكون شعبيّاً عامّاً يمارسه كلّ فردٍ في الشّعب. يستحيل أن يمارس الإرهابَ شعبٌ بكاملِهِ، أو بلادٌ بكاملها. ولهذا لا يمكن أن تكونَ «القوة المسلّحة» التي تحتلّ بلاداً وشعباً من أجل القضاء على «إرهابه» إلاّ قوّة ظُلْمٍ وَبَطْش، ولا علاقة لها بالكونيّة والإنسانيّة.

إنّ العنف الذي يمارسه الإنسان لسببٍ أو آخر يخرجه من دائرة الأخلاق الإنسانيّة. كلّ عُنْفٍ توحّش. مِن بابٍ أولى أن تكون الحرب، لأيّة غاية، توحّشاً، بوصفها عنفاً أعمى وجَماعيّاً. فما من غايةٍ، أيّاً كانت، تسوّغ الوحشيّة.

وعبارة «الحرب العادلة» التي يبشّر بها أصحابُ «الرّسالة» ليست مَدْعاةً للتعجّب وحسب، وإنّما هي تشويهٌ للعقل والمنطق والحقيقة. لا يمكن أن يكون العنف عادلاً، لأنّ العدلَ لا يمكن أن يكونَ عنيفاً. كيف يمكن أن يكون القتل والهدم والتخريب والاحتلال وإهانة الكرامة البشرية (الكونية) عَدْلاً؟

ـ ٦ ـ

يعرف أصحابُ هذه «الرسالة» أكثر من غيرهم أنَّ لائحة الدّول التي تمثّل «محور الشر»، إنما هي لائحةٌ غيرُ كاملة. أنّ هناك دولاً أخرى كثيرة لا تحترم القِيمَ الأميركية ـ القِيم الإنسانية الكونيّة، وإن كانت تحترم الآن «المصالح» الأميركيّة. أنّ الولايات المتحدة استخدمت هي كذلك قوًى تنتمي إلى «الشرّ» في حربها على ما كان يسمّيه رئيسها السّابق ريغان بـ «امبراطورية الشرّ»، قاصداً الاتحاد السّوفياتي آنذاك: ابن لادن، القاعدة، طالبان. وكانت، موضوعيّاً، في حربها هذه، حليفةً قريبةً ووفيّةً للأصوليّين، بشكلٍ عامّ. تدرّبهم، وتجيّشهم، وتموّلهم. فبأيّ «كونيّةٍ»، أو بأيّة «ثقافة» ينقلب هؤلاء مِن «أخيار» (حلفاء)، إلى «أشرارٍ» (أعداء)؟

وهم يعرفون كذلك أنّ لبلادهم حُلفاءَ دائمين آخرين لا يقيمون أيَّ وَزْنٍ أو

أيّ اعتبارٍ لقيم الكونيّة والإنسانيّة ـ سواءٌ اتّصلت بالكرامة البشرية التي هي «حَقٌّ بالفطرة»، وفْقاً لتعبيرهم، أو بحقوق الإنسان، عموماً، أو بالحرّيات الديموقراطيّة. فكيف يسوّغون هذا التّحالف، أو لماذا لا يندّدون به؟ وكيف يدافع عن «الخير» نظامٌ لا يُمارس غيرَ «الشرّ»؟ كيف لا يعرفون إذاً أنَّ شناعاتٍ كُبْرى يُنتظرُ أن تُرتكب في هذه الحرب على الإرهاب قد تفوق تلك التي ارتُكبت في الحرب على الشّيوعية؟

هكذا، إذاً، سَتُنْتَهَكُ حقوق الإنسان بِاسْم الدّفاع عن هذه الحقوق! ونَرْجو ألاّ يظلّوا صامتين!

ـ ٧ ـ

أفلا نستطيعُ أخيراً أن نسألَ أصحابَ هذه «الرسالة»: ما الخِلافُ، على مستوى البنية الجوهريّة، بين «الثقافة الأميركية»، في الممارسة، و«الثقافة الأصوليّة»، سواءٌ كانت إلى «اليمين» أو إلى «اليسار»؟

أليست «الضّرباتُ المباركة» لعاصمة «عالم الكفّار» وَجْهاً آخر، أو صيغةً ثانيةً لحرب «الخير» على «الشرّ»؟ بتعبير آخر: الكلام في «الثقافتين» هو، جوهريّاً، واحدٌ. لكن هناك فَرْقٌ في الشّكل والمظهر ـ فَرْقٌ هائِلٌ: حربُ «الخير» على «الشرّ» تتعهّدها وتسهر عليها حارسة «القِيم الإنسانية الكونية»، القوة الكبرى في العالم، بينما يتعهّد «الضربات المباركة» ويَسْهر عليها مجرّد «دونكيشوت» أقلّ من أن يكون أَنْدلسيّاً!

في كلّ حالٍ يظلّ هذا الفَرْقُ ـ «الخِلافُ» مسألةً في الفقه الاستراتيجيّ لا تَسْتعصي على الحلّ. ومَنْ يدري، فلعلّ هذه أن تكون مسألةً يُسْتَحْسَنُ فيها الخِلاف!

(٢٠٠٢)

VII. الجريمة، الأثَر، المعنى

ـ ١ ـ

تَقْتضي نهاية صدّام حسين تأمُّلاً فكريّاً، عميقاً وشامِلاً. لا في الاستعمار وحده، ولا في الاحتلال وحده، ولا في الدكتاتوريّة وحدها، ولا في العنف والقتل والإرهاب وحدها. تقتضي إلى ذلك، وربما قبل كلّ شيءٍ، التأمّلَ العميقَ الشّامل في البنية التّاريخيّة ـ السّياسيّة ـ الاجتماعيّة التي أدّت إلى الظّاهرة الصّدّاميّة، ثقافةً وسلطةً وممارسةً.

لم يهبط صدّام حسين على أرض العراق، من السّماء، مصادفةً أو قَدَراً. خرجَ من هذه الأرض ومن بين أبنائِها. من تاريخٍ معيَّن، ومن ثقافةٍ معيَّنة، وما فعله لم يفعله بفكره وحده، أو بيديه وحدهما. كان حولَه «حشدُه» الخاصّ، و«جيشه» الطيّع.

إنّه تأمّلٌ مفروضٌ على كلِّ من يُعنى بواقع العرب ومصيرهم. وهو مفروضٌ، بِخاصّةٍ، على «رفقائه» و«المتعاونين» معه، و«مادحيه». وعلى أولئك الذين كانوا يهلّلون له، ويتلقّفون أموالَه من أَقْصَى اليمين إلى أقصى اليسار. من لبنان حتى الجزائر مروراً ببلدان العرب الأخرى. وبالأخصّ على الشعراء والكُتّاب الذين كانوا يتقاطرون إلى «مَرابدِهِ»، ويتغنّون بِـ «بطولاته» و«أمجاده» و«منجزاته»: «أُمّ المعارك»، و«قادسيّاته»، و«حَلَبْجاتهِ»، ومختلف «معاركه» «الكبيرة» و«الصّغيرة».

وسواءٌ اعتقدَ هؤلاء أنّ نظام صدّام حسين أُقيمَ من أجلهم، أو من أجل

فلسطين، أو من أجل «القوميّة» و«الوحدة» و«الاشتراكيّة» وما أشبه، فإنّ المسؤوليّة الفكريّة والإنسانيّة والتّاريخيّة تفرض عليهم جميعاً أن يقولوا لنا، اليوم، في ضوء تجاربهم وعلاقاتهم وفي ضوء ما يكابده العراق، ما يرونه في التّجربة الصَّدَّامية، فيما وراء الاحتلال، وفيما وراء «المقاومة».

ـ ٢ ـ

مرّةً ثانيةً، ليس صدّام حسين من أنشأ العراق، وإنما العراق هو الذي أنشأه. فما هذا العراق الذي يُتيح نشوء نظامٍ وحشيّ مثل النّظام الصّدّاميّ؟ ما دور التّاريخ، والمذهبيّة الدّينية، والفكر المتوارَث في هذا النشوء؟ وهل تمكن إقامة نظامٍ ديموقراطيّ حَقّاً يتساوى فيه العراقيون، حقوقاً وواجباتٍ، إذا استمرّ العراقيون والعرب «يَجهلون» أو «يتجاهلون» هذا الدّور، أو استمرّوا في «تعليقه»، وإرجاءِ النّظر فيهِ، بحجّة «الظروف والأوضاع»، أو بحجج أخرى؟ عِلماً أنّ مِثْلَ هذه الحجج قائمٌ أبداً. كان قائماً في الماضي، وهو قائمٌ في الحاضر. ولعلّ بعضهم يسهر عليه ويكتنزه لكي يُلَوحَ به في المستقبل.

إنّ بُنَى هذا التّاريخ وهذه المذهبيّة الدّينية وهذا الفكر المتوارَث متأصِّلةٌ في العراق والبلدان العربيّة كلّها. وإذا كان العربُ عاجزين عن تَحْليلِها وتفكيكها، من أجل الخلاص منها وتخطّيها نحو آفاقٍ إنسانيّةٍ أخرى، فإنّها ستظلّ العائقَ الأوّل في وجه حيويّتهم وتقدّمهم. ولن ينتجوا، في أفضل الحالات، إلاّ تنويعاتٍ على النِّظام الصّدّاميّ. وسوف تظلّ إلى ذلك، حاجزاً كثيفاً يفصل بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين الحياة والواقع.

وطبيعيّ أنّ ما يصحّ هنا في الكلام على العراق، يصحّ كذلك على البلدان العربيّة، بشكلٍ أو آخرَ، قليلاً أو كثيراً.

ـ ٣ ـ

الثّقافة «الثوريّة» التي تبنّت الأنظمة العربية (أو تبنَّتْها هذه الأنظمة)، إنما هي وَليدةٌ لِتلك البُنى. كانت «فراغاً» آخر، و«اجتراراً» آخر، و«موتاً» آخر.

وبهذا «الموت» و«جيوشه» المتنوّعة مَوّهت التّشظّيات الحيّة العميقة في الحياة العربية، وحاربت جميع أشكال الانشقاقات والانفجارات والانبثاقات في «مادّة» الحياة العربيّة ـ لغةً، ولوناً، وصوتاً. أو لنقلْ: حارَبت الإبداعَ في مختلفِ اتّجاهاته وتجلّياته وأشكاله. وهكذا رسَّخت سلطوية الثقافة، وثقافةَ السّلطة. ودعمتِ الأنظمة في تجميد حركيّة المجتمع. في جعله يواصل عيشَه وفكره، لا في حاضر المستقبل، بل في حاضر الماضي ـ في القبيلة والعشيرة والولاء المذهبيّ الدّينيّ ـ الإيديولوجيّ. وهي ظاهرةٌ يتيح الوضع العراقيّ، اليوم، أن نراها في أوضح صورها. إنها ظاهرةٌ تكشف عن أنّ الزّمنَ، بوصفه ماضياً، هو الذي كَيَّفَ العربَ، مُلْتهِماً حياتهم وحضورهم. وأنّهم كانوا مجرّد بُعْدٍ من أبعاد الزّمن، خلافاً للمجتمعات الحيّة، الخَلاّقة، التي تكيّف الزَّمن وتخلقه بحيث يُصبح بُعداً من أَبْعادِ حركيّتها الإبداعيّة. ولن يكون استمرارُ هذه الظاهرة إلاّ نذيراً بأنّه سيظلّ هناك دائماً «بربريٌّ» يقف على أبواب العرب، في انتظار اللّحظة والإشارة.

ـ ٤ ـ

على الرّغم من أنّ «الثّورات العربيّة»، منذ بدايات النّصف الثاني من القرن المنصرم، قد حقّقت بعض الأعمال المهمّة، داخليّاً وخارجيّاً، فإنّ من الممكن القول إنّها، في المنظور الثوريّ، منظور التغيير الجذريّ، قد آلت إلى الفشل، في جميع الميادين. وهو فَشَلٌ نتجَ عنه مزيدٌ من التّراجع في ميادين المعرفة، ومزيدٌ من التخلّف والانهيار في ميادين الاجتماع والاقتصاد. ولا أظنُّ أنّ هذا المآلَ يمكن أن يُفَسَّر بالدكتاتوريّة وحدَها، أو بالاستعمار وحده. يجب أن يُفسَّر كذلك بأسبابٍ أخرى تكمن في تلك البُنَى. أو تكمن، على الأقلّ، في طُرقِ فهمها، وفي أشكال الارتباطِ بها، ومستويات الأَخْذِ بقيمها وتعاليمها. وتُوِّجَ هذا الفشَلُ، ثقافيّاً، بإلغاء «الذاتيّة» و«الموضوعيّة» معاً. وتِبْعاً لذلك، بإلغاء الأشياء، والمجتمع والعالم ـ بحيث تَنْصَهِرُ جميعاً في بوتَقةِ «القيادة» وسلطاتِها ومخطّطاتها. ولئن كان الإنسان لا يقدر أن يفكّر أو ينتج علماً وفلسفةً وفَنّاً إلاّ

بصدوره عن ذاتيّتِهِ، حرّةً مستقلّةً، وإلاّ بارتباطه بالعالم، وبمجتمعه من حيث هُوَ كلٌّ لا يتجزّأ، فإنّ مفكّري الأنظمة وكُتّابَها وشعراءها ورَسّاميها عملوا على جعل الفكر والفنّ تابعين للقيادة وهذياناتها وجهلها، وعلى إعادة صياغة المجتمع والثقافة على صورة هذه «القيادة». ومن يُعيد الآنَ النّظرَ في نتاج هؤلاء فكراً وشعراً وفَنّاً، يدرك مدى انحطاط هذا النّتاج، ومدى انحطاط الأفق الذي كان يسير فيه، والعالم الذي كان يبشِّر به.

ـ ٥ ـ

غياب الحركيّة الإبداعيّة الحرّة في الشعب هو ما يجعل تاريخه نوعاً من المحاكاة لبداياته. فالتاريخ إبداعٌ لا محاكاةٌ. وهذا الغياب هو نفسه الذي أغرقَ العراق والبلدان العربيّة كلّها في سَرابِ النّظَر وضبابِ العمل. وخلق أوهاماً حجبت الواقعَ والحياة، وحجبت الإنسانَ نفسه، في تماهيه، على الأخصّ، مع «القائد»، شأنَ التماهي، ماضياً، مع الخليفة، أو في تماهيه مع «مثال» الماضي. وقد عَزّز هذا التماهي مفهومَ «العودة» إلى الجذور أو الأصول. وهو، كما مارسه مثقفو السّلطة وحواريّوها، سَاذَجٌ وضربٌ من المُحال. إضافةً إلى أنّه يُضمر نفياً لتطوّر الحياة والفكر، وللممارسة التّاريخيّة، ولا يرى فيهما إلاّ «انحرافاً»، أو شكلاً من أشكال التّشويه لما هو «نقيٌّ» و«كامل».

ـ ٦ ـ

لا تمكن رؤية الماضي أو «الجذور» في معزلٍ عن الممارسة التّاريخيّة. وتؤكّد هذه الممارسة أنّ أسئلة الحاضر تحتّم أجوبةً تنبثق من الحاضر نفسه. والنّصوصُ ـ الأصولُ مهما اتّسعت للتأويل لا تَسْتجيبُ لما تقتضيه الوقائع. وليس تأويلها، سياسيّاً واجتماعيّاً، إلاّ دليلاً يقدمه الحاضر على أنّها أصبحت نصوصاً خارج الواقع. والحقّ أنّ التّأويلَ السّائد لِلنّصوص ليس استقصاءً فكريّاً بقدر ما هو اصطناعٌ إيديولوجيّ، لا يضيء الواقعَ وإنما على العكس يطمسه. وهو اصطناعٌ لا يفسد الفكرَ وحده، وإنما يفسد كذلك البعدَ الأخلاقيّ في العمل

وفي الحياة، من حيث أنه يفصلُ الإنسانَ عن نفسه، ويُغَرّبهُ عن الحياة والواقع، وتبعاً لذلك، عن الحقيقة.

لهذا كلّه، لا مفرّ من القطيعة مع هذا المفهوم «المثاليّ» للعودة إلى «الجذور» ـ أي القطيعة مع «الماضي» ـ بوصفه مؤسّسةً، أو بوصفه نُظُماً وَأَنْسَاقاً. لا مفرَّ من ذلك، إن كنا نريد أن نبنيَ حياةً جديدةً، وأن نكوّن ثقافةً جديدة.

والشّرط الأول لقيام هذه القطيعة هو أن يمارسها الفَرْدُ، وأنَ تمارسها الجماعة، بحريّةٍ ومسؤوليّة ـ بحيث يبطلُ النُّطْقُ، بِاسْمِ «الأمّة» أو «الجماعة» أو «الطبقة»، وبحيث ينطقُ كلّ فردٍ باسمه الخاصّ. وإذ تَتحقّقُ هذه القطيعة، يبطل الإيمان بأنّ هناكَ حقيقةً كاملة ومطلقة، أو بأنّ هناك مطلقاَ نهائيّاً في الفكر.

أَلاّ نُصْغِيَ إلى الشّخص الذي يتكّلم باسم «الأمّة» أو «الشعب» أو «الوطن»: تلك هي بداية هذه القطيعة، سياسيّاً.

ـ ٧ ـ

يقول كورنيليوس كاستورياديس ما معناه «أنّ المجتمع يظلّ متماسِكاً ما دام عالَمُ دلالاته متماسكاً». ولئن نظرنا إلى عالمنا العربي في أفق هذه المقولة، فسوف نرى أنّه يُوغِل في التفتّت على نَحْوٍ بائسٍ ومرعب. وفي يقيني أنّ الممارسة الثقافية السّائدة التي تولّدت عن سياسة الأنظمة هي في أساسِ هذا التفتّت.

غير أنّ التفتّت يمكن في الوقت نفسه أن يكون منطَلَقاً لبداياتٍ جديدة.

(كانون الثاني، ٢٠٠٤)

VIII. العُمْقُ والسَّطْح

ـ ١ ـ

لنفترض أننا قمنا بدراسة ميدانية، لكي نعرف مدى انتشار الثقافة الاستهلاكية وفاعليتها في المجتمع العربي: أخذنا شارعاً ما، في عاصمة عربية ما، وأجرينا استفتاء. أوجزنا الاستفتاء في سؤالين:

الأول: ما الأسماء الأكثر شهرة والتي يعرفها سكان هذا الشارع معرفة قريبة متواصلة؟ هل هي أرسطو وليوناردوفنشي وأينشتاين ولوترياموn ورامبو والرازي والنفري، مثلاً، أم هي اليزابيت تايلر وجيمس بوند... إلخ؟

الثاني: ما الفرق بين البيت العربي، منذ ربع قرن، وبينه اليوم؟

ـ ٢ ـ

سيكون الجواب عن السؤال الأول: الأسماء الثانية هي التي يعرفها السكان حقاً، وهي الأكثر شهرة لديهم. سيكون الجواب عن السؤال الثاني: الفرق كامن في التأمرك، أي في تبنّي طريقة الحياة الأميركية.

ويعني الجوابان أن الثقافة الاستهلاكية التي تفرزها نوعية النظام الأميركي، وتعمّمها طبيعته الامبريالية، تجد في المجتمع العربي مرتكزات سيكولوجية تؤثر في طريقة حياته وتفكيره، وفي سلوكه وعاداته وأخلاقه. لإضافةً إلى مرتكزاتها الاقتصادية والسياسية في بعض أنحائه، إن لم يكن في معظمها. والأخطر من ذلك هو أننا، لحظة نرى بقاعاً كثيرة من العالم، خصوصاً في بعض البلدان الاشتراكية، تقاوم طريقة الحياة الأميركية وثقافتها، إيديولوجياً وإنجازياً، نرى

أن معظم البقاع العربية تستسلم لهما بشكل يكاد أن يكون شاملاً.

والمغزى الذي نأخذه من نتيجة هذين الجوابين هو أن سكان هذا الشارع يعيشون في معزل عن التفاعل مع الخلاقين الذين يعطون للعالم صورته ومعناه، وفي مناخ يكاد ينعدم فيه التخطيط الثقافي للدخول في الثقافة الإبداعية. وما يصدق على هذا الشارع يصدق، دون شك، على معظم الشوارع في معظم العواصم العربية.

ـ ٣ ـ

تخلق الامبريالية التكنوقراطية الأميركية، بثقافتها الاستهلاكية، رغبات تتطلب مقاومتُها، في هذا العصر من التطلع إلى تحقيق الرغبات، خصوصاً في البلدان النامية، جهوداً خلاّقة كبيرة. وهي بذلك تخلق تراتباً اجتماعياً جديداً يموه الفروق الطبقية، أي أنه يموه عناصر التحريك الثوري. السيارة، البراد، الغاسلة الكهربائية... إلخ، هي في معظم هذه البلدان، وفي أكثر الحالات، مظهر امتياز، أكثر مما هي تلبية لحاجة ضرورية، نابعة من مستوى الإنتاج والفاعلية الإنتاجية. كأن الاستهلاك في هذه البلدان التي لم تخرج بعد من أساطير القبيلة يتحول إلى أسطورة قبلية جديدة، تصبح هي بدورها، أخلاقاً. من مظاهر هذه الأسطورة أن الأشياء المصنوعة لم تعد في وعي المستهلكين مرتبطة بوظيفة محددة أو حاجة محددة، وإنما أصبحت تابعة لمتحول دائم هو منطق الرغبة التي لا تشبع.

تنشأ في مناخ هذه الأسطورة ثقافة تتمحور حول الظاهر والسطح والخارج، هي ثقافة الشيء المصنوع. أخطر ما فيها أنها تعطي لما يصنع مميّزات وخصائص ما يُبدع. فهي ترى القصيدة، مثلاً، أو اللوحة شيئاً يُستخدم للفائدة العملية المباشرة، تماماً كالكرسي أو الإعلان أو الدولاب. إنها ثقافة تتضمن نهاية الإيحاء، ونهاية الحركة الخلاّقة، ونهاية التطلع إلى ما هو أسمى. وهذه في جوهرها، ثقافة الرأسمالية الحديثة بوجهها الأميركي، القائمة على الذرائعية، نظرةً وممارسة.

هذه الثقافة الاستهلاكية التي تعممها الامبريالية الأميركية تخلق، حيث انتشرت، مناخاً حياتياً بلا ثقافة. وليس غريباً، في هذا الصدد، أن نلاحظ أن التكنولوجية الأميركية، على الرغم من تقدمها الشكلي ـ الكمي الهائل، لم تخلق أبعاداً أرقى للفن، أو اتجاهات أعمق للفلسفة والفكر، أو صورة أغنى للإنسان. إن ما تخلقه هو، على العكس، مزيد من الذرائعية التي تضحي بالبعد الجمالي للأشياء في سبيل بعدها العملي. وهذه الذرائعية، أي هذه اللاثقافة، أصبحت عقيدة: تقديس التكنولوجيا، تمجيد التكنوقراطية، الاستسلام حتى الانبهار للمادية الحياتية في أدنى أشكالها ابتذالاً. وتخلق هذه العقيدةُ جنةً من نوع آخر على الأرض، هي جنة الاستهلاك، وتغلق الأفق أمام البحث عن ثقافة جديدة، وعن صورة جديدة للإنسان.

ـ ٤ ـ

إن عظمة المجتمع تُقاس بطاقته على الإبداع، وممارسته الفعل الإبداعي. ولذلك فإن المجتمع الذي لا يمارس هذا الفعل يظل، بالضرورة، تابعاً: للسلفيّة حيث يعوض بالذكرى والاستعادة عن الممارسة الحية، أو للأجنبية حيث يملأ فراغ الإبداع بركام التقليد، وحيوية العطاء بعطالة الأخذ. وتلك هي الثقافة العربية السائدة على مستوى المؤسسات: إما أنها تجيء من الماضي، وإما أنها تجيئ من الخارج. هي، من الناحية الأولى، نَسْخٌ يمحو الحاضر، وهي من الناحية الثانية تقليد يمحو الشخصية. كأنها في الحالين عقل مستعار، وحياة مستعارة. هكذا يبدو أن المجتمع العربي يكاد أن يتحول إلى مصبٍّ يتلقف السيول من الجهات الأربع. وهي سيول أقوى من قدرة واقعه الراهن على الهضم والتمثل والتكييف. وتبدو بعض الأقاليم العربية متخمة حتى أنها تكاد لا تميّز بين الجسد وما حوله. وتبدو الحياة فيها أنها تتحول إلى عوّامات من الأشكال والألفاظ لا يربطها بالكائن أو الطبيعة أي رباط متين. وتبدو الثقافة فيها أنها تتحول إلى ثقافة امّحاء وشتات. إلى شاشة وإعلان. إلى غبار جنسي ـ إيروسي. إلى ترف مهلك. إلى حصاة ملساء تتدحرج في منحدر التاريخ، نحو

قبر التاريخ. ولا يغيِّر من هول هذه الحقيقة شيئاً، أن يكون هذا القبر من الذهب الأسود أو من الذهب الأصفر.

ـ ٥ ـ

صحيح أن المجتمع العربي «ينمو». لكن نموَّه تقدّمٌ على السطح يقابله تراجعٌ في العمق. هذا التراجع هو مما يشوش الرؤية والرؤيا ويقتلع الذات. خصوصاً أن هذا التقدم على السطح يتجه إلى أن يتقلص في شهوة الكسب. والفقر هنا لا ينشأ من الفقر، بل من الغنى. معظم الأنحاء العربية غنية إلى درجة الفقر. إنها مليئة بدوّامات تستقطب الثروة، تاركة إزاءها دوامات تستقطب الفقر. وليس في هذه الأنحاء، حتى الآن، ما يشير إلى أنها تخطط لتتجاوز السطح إلى العمق، واللحظة العابرة إلى الديمومة. هكذا تتحول الحياة فيها إلى سوق سلعية وإنشاء لفظي. وتصبح السلع والألفاظ «مجتمعاً» آخر، له نظامه وقوانينه، وله فكره وأخلاقه وعاداته. ولئن كانت الفاعلية السياسية مشروطة بالفاعلية الثقافية، فإن الإطار الجغرافي نفسه واللغة ذاتها لم يعودا عاملين نهائيين في استقلال شعب ما، وفي تميّزه ثقافياً أو حضارياً. فهذان نهائيان بقدر ما يحتضنان من قيم الثقافة الإبداعية ومن التطلعات الخاصة، الفريدة، الأصيلة. فمناعة الشعب تضعف تبعاً لضعف مناعته الثقافية. لهذا تبدو الثقافة، اليوم، في عصر السياسات الكبرى، أكثر الأسلحة مقاومة وفعالية.

تُقَوَّمُ، عادةً، مراحلُ التاريخ في الشعوب، استناداً إلى غناها أو فقرها في الإبداع الثقافي ـ الحضاري. ونصف بالانحطاط عصوراً كاملة، بسبب فقرها الإبداعي. ولذلك فإن المراحل التي تتميّز في حياة الشعب بغياب ثقافي، إنما تتميز أيضاً بغياب سياسي. فالشعب الذي لا يملك حضوراً ثقافياً، لا يمكن أن يكون له حضور سياسي.

هذه الصلة الجوهرية بين السياسة والثقافة هي ما يجب أن نلح عليه في المجتمع العربي. ذلك أن انعدام هذه الصلة لا يقصيه عن المشاركة الحية في بناء الحضارة وحسب، وإنما يقوده إلى مزيد من التآكل والتفتت في الداخل، عدا أنه يبقيه تابعاً خاضعاً، في مدار الخارج.

ـ ٦ ـ

دائماً، كان في المجتمع العربي صراع بين ثقافة السطح وثقافة العمق، ثقافة الاستهلاك وثقافة الإبداع، ثقافة المتاجرة وثقافة المغامرة. الأولى تجميع وتكديس، وترى الأشياء لذاتها وبذاتها. والثانية تفجر وتغير وتتخطى، وترى الأشياء رمزاً لما هو أعمق وأسمى. الأولى ثقافة اتِّجارٍ والثانية ثقافة استبصار. وقد ارتبطت الأولى دائماً بالطبقات المسيطرة ومؤسساتها، وارتبطت الثانية دائماً بالطبقات الفقيرة، المحرومة. كان شعراء الرفض، مثلاً، بدءاً من الصعاليك يحاولون تحطيم القشرة السائدة في ثقافة المجتمع الجاهلي. يقتلعون الأشياء والأفكار من أطرها الجامدة، من دلالاتها المرتبطة بالطبقات المسيطرة. يكشفون عن مسار آخر، يتيح لهم إعادة تنظيمها في نسق جديد، يلغي المنظور الاستهلاكي، أي المستوى التكراري للحياة والعالم، ويحلّ محله منظور الاستبصار، أي المستوى الإبداعي التغييري. كذلك كانت الحركات الثورية التي لم تهدأ، طول القرون الهجرية الثلاثة الأولى، والحركات الجذرية الأخرى، العقلانية. فكراً وفلسفة وعلماً، والاستبطانية ـ فناً وتصوفاً. كان نتاج هؤلاء جميعاً يتأسس على النظر إلى العالم، عمقياً، وينهض في وجه ثقافة الطبقات المسيطرة، التي تتأسس على النظر إلى العالم، سطحياً.

والثقافة التي يتطلع إليها المجتمع العربي، اليوم، هي ثقافة الإبداع والاستبصار، حيث يتراجع السطح الاستهلاكي، ويتقدم العمق الخلاّق. إنها الثقافة التي تتيح للمجتمع العربي أن يشارك في بناء الحضارة، وفي تكوين صورة المستقبل، لأنها تتيح له أن يهبط هو أيضاً، في فضاء الأعماق، وأن يغامر في فضاء الأعالي.

(١٩٧٦)

IX. لاَ تَعُدْ إلى الوراء حَتَّى مع الشّمس

ـ ١ ـ

تحرَّر العراق من «احتلالٍ داخليّ» قد لا يكونُ عَرِفَ ما يُشبههُ في تاريخه كلّه: طاغوت صدّام حسين.

وعاجلاً، سوف يتحرّر من الاحتلال الخارجيّ البريطانيّ ـ الأميركي.

لكن، كيف ومتى يتحرّر من العُنْف الذي «يرثه» والذي «يحيا» معه، والذي يمارسه كأنّه «لغةٌ» يوميّة؟ كيف ومَتى يتحرّر من «عقليّة» العنف، و«قيم» العنف، و«أدب» العنف، و«علم» العنف؟

تلك هي المسألة.

ـ ٢ ـ

في أساسِ العمل لتحقيق هذا التحرّر أن يعرف العراقيون بعمقٍ تاريخ المغلوبين، المقهورين، المقتولين في العراق. التّاريخ الاجتماعي ـ الثقافي. تاريخ أولئك الذين هَمّشهم عنفُ السياسة، أو أقصاهم وعَزلهم، أو أبادهم. لا يمكن بناء مستقبلٍ إنسانيٍّ في الحرّية والمساواة والعدالة. دونَ تأمّلٍ في هذا الماضي، استبصاراً واعتباراً. وإلاّ لن يُعرف حاضِرُ العراق، ولا واقعهُ، ولن ينشأ فيه إلاّ سُلالةُ قاهرين ومقهورين، قاتلين ومقتولين. لن يكون هناك على المسرح إلاّ سيفُ الطّاغية، ورأسُ القتيل. لن ينشأ إلاّ بشَرٌ يلتهِمُ بعضهم بعضاً.

وسوف يُواصل الحَجّاجُ انتصاراته.

وسوف يتناسل رأسُ الحسين، يوماً يوماً.

ـ ٣ ـ

لا يفهم الإنسان نفسه إلاّ إذا فهم تاريخه.

ينبغي على العراقيّ، اليوم، أن ينظرَ إلى ماضيه لا لكي يفهم التّاريخَ ـ الخارجَ، البعيدَ وحده، بل لكي يُحسنَ كذلك فهمَ نفسه، وفهمَ الدّاخل القريب. دون ذلك، سيرى أنَّ ما يربطه بالماضي خيطٌ لا يشدّه، عمليّاً، إلاّ إلى الذين حكَموا واستبدّوا. أولئك الذين قهروا وعذّبوا وأبادوا. وفي هذا تعزيزٌ لِجَدلِ القاتل والمقتول، سياسيّاً وثقافيّاً. يفقد المجتمع اجتماعيّته. يفقد حِسَّ الأَنْسَنة ويغوص في نوعٍ من التوحّش. يظلّ الحاضِر مِتَرنّحاً على شَفَا جُرُفٍ هارٍ. يتنقّل مِن هاوية إلى هاوية. لا يكون المستقبل هو نفسه إلاّ هاوية.

ـ ٤ ـ

في أساس العمل كذلك لتحقيق التحرّر، تَخْليصُ الدّينِ من العُنف، ومن «أخلاق» العنف.

كيف يمكن أن يكون الدّينُ، الدّين الحقّ، واللاّهوتُ الحقّ عنفاً، أو حرباً؟ كيف يمكنه، هو الذي جاءَ لِيُصلح البشرَ وينقذَهم، أن ينقلب إلى سلاحٍ يمزّقهم ويدمّرهم؟ كلاّ، ليس من طبيعة الدّين الحقّ، أو اللاّهوت الحقّ أنْ يكون حَرْبيّاً. كلّ حرب هي، تحديداً، لاإنسانية. هي شكلٌ من أشكالِ الوحشيّة. كلّ حربٍ يعلنها الدّين تقويضٌ لِلدّين، أوّلاً ـ أو هي، على الأقلّ، خلقٌ لعالَم يناقض عالم الدّين. ذلك أنّه، بالضّرورة، عالَمُ أهواءٍ ومصالح، عالَمُ استئثارٍ وتنائُذ ـ ولا يكونُ المؤمنون إلاّ مجرّد أدواتٍ وآلات.

في مثل هذا العالم، يدير المؤمنون «أرواحهم» إلى الماضي، و«أجسادهم» إلى الحاضر ـ المستقبل. يبعثون الموتى، فيما يموتون أحياء. وها هم يتنقّلون في آلاتٍ صنعَها الأعداء، ترفرف عليها أجنحة الملائكة ـ الأصدقاء. عَبَثٌ ـ لكنه في هذه الحالة، تراجيديّ.

ـ ٥ ـ

تاريخيّاً، تمثّلت «عبقريّة» الحاكم العراقيّ، كما شَخّصها على نَحْوٍ فريدٍ

صَدّام حسين، في الفَصْل بين الإنسان وقُدْرتهِ على التحرّر، أو في تعطيل طاقة التحرّر.

كانت السّياسة العراقيّة، كما مارسها الطّاغوت الصَّدّاميّ، «فَنّاً» هائلاً في تعطيل الحياة نفسها، وفي تَعْطيل الإنسان. أولم تدعم العولمةُ الأميركية في هذا كلّه هذا الطّاغوت العراقيّ؟

وها هي السّياسة العربيّة تدخلُ سعيدةً هانئةً في فلك هذه العولمة. كم هي «محظوظةٌ» هذه السياسة. لم «تُرِدْ» شيئاً إلاّ جاءَ إليها «مختاراً»، «يجرّ أذياله»!

- ٦ -

في زمن ذلك الطّاغوت العراقي، لم يكن شيءٌ يخصّ الفردَ العراقيّ، يخصّه فعلاً: لا حياتُه، ولا فكره، ولا عمله، ولا جسده. كانت هذه كلّها مُلْكاً خاصّاً لِلطّاغوت.

بدلاً من أن يحيا الإنسان العراقي ويفكّر كما لو أنّه محكومٌ بالحريّة، كان على العكس يفكر ويعمل ويحيا كما لو أنه، على العكس، محكومٌ بالعبوديّة. وبدَا هذا الفرد كأنَّه يشارك، موضوعيّاً، في العمل على استمرار شروط عبوديّته، وترسيخها، تحقيقاً لسياسة الطّاغوت: تحويل البشر إلى مجرّد أدوات وآلات وأشياء.

- ٧ -

أَسوأ ما يحجب الوضع العراقيّ الرّاهن اختزالُه في الاحتلال. لا أَحدٌ يقبل الاحتلال. لا العراقيون ولا غيرهم. لا العرب ولا غيرُ العرب. رفضُ الاحتلالِ طبيعةٌ، وليس مزيّةً وطنيّةً تُضاف إلى مزايا الإنسان. فلا يفخرنَّ العراقيون برفض الاحتلال كأنّه شيءٌ يتفرّدون به، أو كأنّه البطولة الكاملة. وعليهم أن يدركوا أنّ هذا الرّفضَ ناقِصٌ، وطنيّاً وإنسانيّاً وثقافيّاً، إذا لم يكن جزءاً من رفضهم الاحتلال في المطلق، داخليّاً وخارجيّاً. الذين يسكتون على احتلال داخلهم، وعلى الاحتلال بِحَصْر المعنى، خصوصاً إذا قام به نظامهم، هم آخر من يحقّ لهم التشدّق بمقاومة الاحتلال الخارجيّ.

الاحتلال الخارجيّ، اليوم، للعراق جزءٌ عضويّ من «المرض العراقيّ»، وليس المرض كلّه. وسوف يبقى هذا الاحتلال قائِماً، حتى بعد زواله ظاهريّاً، بشكلٍ أو آخر، بطريقةٍ أو أخرى، ما دام «المرض العراقيّ» قائِماً. ولا يجوز أن ننسى أنَّ سيّدَ هذا «المرض»، هو أوّل من عانقَ هذا «الاحتلال»، وأوّل مَن مَهّد له الطّريقَ إلى العراق وإلى المنطقة العربيّة. إنّ عَزْلَ هذا الاحتلال الخارجيّ، البريطاني ـ الأميركي عن هذا المرض، والنّظرَ إليه في ذاته، موقفان يشوّشان صورة الواقع، ويزيدان الاحتلال رسوخاً، والمرضَ استشراءً، والبشرَ ضياعاً.

ـ ٨ ـ

لم يكن الاحتلال الدّاخليّ للعراق، الاحتلال الذي قام به الطّاغوت الصَّدّاميّ، مجرّدَ احتلالٍ للجغرافيا، للأرض، لِلنّظام ومؤسَّساته، للبلاد وثرواتها. كان إلى ذلك احتلالاً للجسد والرّوح والعقل. احتلالاً لكلّ بيت ـ لكلّ رجلٍ، لكلّ امرأةٍ، لكلّ طِفل. كان العراق بكلّ طاقاته مُلكاً شخصيّاً لِلطّاغوت الصّداميّ. هذا كلّه لا يجوز نسيانه، فيما نرفض جميعاً الاحتلال الخارجيّ. الذين ينسونه، أو يرجئونه، أو يقبلون به، أو يستفيدون منه، هم أقلّ العراقيين جدارةً بهذا الرّفض أو هذه المقاومة.

بل إن هذا النِّسيان ليس إلاّ دليلاً آخر على أنّ المرض العراقيّ الأساسيّ عميق الرّسوخ واسع الانتشار: مرض العشائرية، والقبليّة، والمذهبيّة، والطائفيّة، والنزوع العنصري الإتني ـ القومي، مِمّا يُضمر الاستهتارَ بالإنسان، بوصفه إنساناً، ويُضمر امتهاناً لحرّياته وحقوقه. وهو، إذاً، نسيانٌ يعمل أصحابه، موضوعيّاً، على أن يبقى العراق غارِقاً في أمراضه. أقول، بتعبير آخر، إن زَوال الاحتلال الخارجي لا يُجْدي إلاّ إذا زال معه هذا النّسيان. فلا انفصال بين مقاومة الاحتلال الخارجيّ ومقاومة العوامل التي تشجّع «الاحتلال الداخلي»: أعني قيام أنظمةٍ كمثل النظام الطّاغوتيّ الصّداميّ.

والحالُ، على صعيدٍ آخر، أنَّ هذا النّظام الطّاغوتيّ حَوّل بلادَ الرّافدين، بلادَ الإبداع والكتابة، إلى بلادٍ كانت تبدو كأنّها تعيش خارجَ الأبجديّة. في

حركةٍ وحشيّةٍ من ترويض المبدعين وتدجينهم. أو من القضاء عليهم، بشكلٍ أو آخر. كانت هناك «فكرة» واحديّة، مهيمنة، جاهلة وعمياء، في أغلب الأحيان. وكان على جميع العراقيين أن «ينحنوا» لها، أو أن «يصمتوا». والخطر في مثل هذه «الثقافة الواحديّة» التي أَرْساها الطّاغوت الصّداميّ لا يكمن فقط في تحويل ثقافة البلاد كلّها إلى مجرّد «مديح» أو مجرّد «هجاء». يكمن كذلك في إلغاء الثّقافة، بوصفها بَحْثاً عن الحقيقة، وتساؤلاً، وبوصفها تنوّعاً، وتعدّداً، وتفاعُلاً، وانفتاحاً. وبوصفها ثقافة بلادٍ، لا ثقافة فئة واحدة، أو مذهبٍ بعينه، أو حزبٍ أوحد يفرض على الشعب كلّه، بمختلف إتنيّاته وثقافاته، أحدَ أمرين: إمّا «الانصهار» أو «الذوبان» فيه، وإمّا «الانصهار» أو «الذّوبان» في العَزْل، والتهميش، والإقصاء إلى حدودٍ كانت تقترب، في بعض الحالات، إلى نوع من التمييز العنصريّ والمذهبيّ.

- ٩ -

فَهْمُ هذا كلّه، وفهم أسسه القديمة، يُحتّم من جديدٍ ضرورةَ التّمفْصُل أو التّداخل بين التأمّل الأدبيّ - الفكري والعمل السّياسيّ في العراق، اليوم، لكن مِن أجل غايةٍ أولى: تمثّل الماضي وتخطيّه دونَ رجعة. تأسيساً لِسياسةٍ أولى، «قبل السّياسة».

«قبل السياسة»؟ أعني أن تكونَ هذه السّياسة الأولى نقضاً كامِلاً وجذريّاً لِلسياسات السّابقة.

- ١٠ -

كلاّ،

لا تَعُدْ إلى الوراء حَتّى مع الشّمس.

(٢٠٠٤)

X. نحو حَرْبٍ كونيّة ومتواصلة؟

ـ ١ ـ

إذا كان الإرهابُ مسألةً كونيّة، فهو مَسْأَلةٌ تَهمُّ، بالضّرورة، شعوبَ العالم كلّها. وهو ما عَبّرت عنه، بقوّةٍ وحكمة، السيّدة دولاميني زوما، وزيرة الخارجيّة في أفريقيا الجنوبيّة. غير أنّ الخطابَ الذي تمارسه الولايات المتّحدة، في حربها على الإرهاب، يشير إلى أَنَّها هي وحدها المعنيّة به، وهي وحدها تعرف كيف تحاربه، أنّى شاءت ومتى شاءت وكيفما شاءت.

هذا مَوْقفٌ لا يُوصَف بأقلَّ من أنّه استخفافٌ بالعالم كلّه، واحْتِكارٌ لحقّ «الوَغْي» بالخَطر، ولِحقّ «الحَرْب» عليه. وهو، إلى ذلك، يفرض على العالم نوعاً من «الأبوّة» بحيث يبدو البشر كأنّهم «قاصرون» أو كأنهم لا يزالون في سرير الطّفولة.

يُضاف إلى ذلك أنّه موقفٌ يصدر عن رؤيةٍ للعالم تبسيطيّة، كما وصفها رئيس الدّيبلوماسيّة الفرنسيّة هوبير فيدرين. وهي تبسيطيّة بوجهين: الأوّل يتمثّل في النظر إلى العالم عبْرَ ثنائيّة الخير والشرّ، (أو الشّيطان والرّحمن، وفقاً لثنائيّة الخميني). وهي تَفْترض أنَّ الولايات المتحدة تمثّل الخير، وأنّ «الأعداء» يمثّلون الشرّ. أمّا الوجه الثّاني فيتمثّل في النّظر إلى العالم عبْر ثنائيّة «القويّ» و«الضّعيف»، «القادر» و«العاجز». وهذه الثنائية تفترض أنّ الولايات المتّحدة هي الأكثر قوّةً وقدرةً وهي، إذاً، القوة التي يجب على العالم أن يُفوِّضَ لها أمرَ السَّهرِ عليه وحراستِه من الإرهاب!

إنها رؤيةٌ تنهض على نَوْعٍ من «الكاوبويّة» الفكرية والسّياسيّة، تَمتهِنُ العالَم، بَصراً وبصيرةً، ولا تخدم في الأخير إلاّ القوى التي تُناهض الديموقراطيّة، والقانون، وحقوق الإنسان. بل إنها لا تخدم إلاّ «عقليّة» الإرهاب. وهي، في ذلك، تقف، موضوعيّاً، إلى جانب القوى الفاشيّة الجديدة، ومن ضمنها اليمين العنصري في أوروبّا.

إضافةً إلى ذلك، تنهض هذه الرؤية على ممارسةٍ أحادّية لا تدعم في الأخير إلاّ الأنظمة الأحاديّة التي تستهين بشعوبها وحقوقها وحرّياتها، وتحمكها، مِن عَلٍ، بقوىً عَسْكرية غاشمة.

في هذه الرؤية، تحتكر الولايات المتّحدة، لا «الحقَّ» وحدَه، بل «الوعيَ» كذلك، غيرَ آبهةٍ إلاّ بمصالحها هي، وحقوقها، وحرّياتِها، وسيادتِها.

ربّما نجد في هذا «الاحتكار» ما دفَع هوبير فيدرين إلى أن يصف هذه الرّؤية بأنها «رؤيةٌ للعالم لا تعبّر عن رؤيتنا له».

ـ ٢ ـ

يبدو، تِبْعاً لما تقدّم، أنَّه لا مكانَ لحقوق الإنسان في الخطاب الأميركي السّياسيّ إلاّ وفقاً للرؤية الأميركيّة، وأنّه خطابٌ يميّز بين البَشر، واصفاً بعضهم بأنهم يمثّلون «الخير»، وبعضهم الآخر بأنّهم يمثّلون «الشرّ». وهو وصفٌ يخرج هؤلاء من دائرة الإنسانيّة، ويجرّدهم من حقوقهم، بوصفهم بشراً. وإذاً لا يجوز أن يثير تعذيبهم أو قتلهم أيّ اعتراض ـ فهم مجرّد «حيوانات»، أو «جمادات». ووصف البلدان بأنها «محاور الشرّ» يتضمّن حِرمانَها هي كذلك من حقوقها في السِّيادة والاستقلال والحريّة. . . إلخ. وإذاً، لا يجوز الاستغرابُ إن كانت عُرْضَةً للغزو والتّخريب والقتل، «جزاءً» على «شَرّها»!

مَنطقٌ استعماريٌّ ـ إبَادِيّ من نوعٍ جديد. لا يحتقر القواعد والاتفاقات الدّولية، وحدها، وإنما يحتقر كذلكَ الإنسانَ في صَميم كَيْنونته.

كأنّ في العقل السياسيّ الأميركي «مَرَضاً» يمنعه من الرّؤية الصَّحيحة التي

تتمثَّلُ، جوهريّاً، في أنَّ العالمَ مُرَكَّبٌ بشريّ، مُعقّدٌ ومتنوّع، وأنّ الولايات المتحدة ليست قائدةً له، وإنّما هي جزءٌ منه.

ـ ٣ ـ

هل نرى في «الوعي» السّياسي الأميركي، مقدّماتٍ لإلحاق أوروبّا السّياسية بقاطرةِ السّياسة الأميركيّة؟ هل في هذه الرّؤية ما يُشير إلى أن الولايات المتّحدة ترى أنّ العالم الأوروبيّ، هو، بالنسبة إليها، عالَمٌ «ثالثٌ» آخر؟ أهي نوعٌ من «الإنذار المبكّر» لأوروبّا: ما يراه «شارون» في فلسطين هو ما تراه الولايات المتحدة، وهو، إذاً، ما ينبغي على الدّول الأوروبيّة أن تتبنّاه؟

خصوصاً أنّ البؤرة المركزيّة للخلاف الأوروبيّ مع الولايات المتّحدة تتمثّل في فلسطين: إزاء الانحياز الأميركيّ الكامل لسياسة شارون ـ تهديماً لبيوت الفلسطينيين، وتقتيلاً لهم (وهي مع ذلك سياسة «دفاعيّة»! في النظر الأميركي) تقف أوروبّا ـ حتَّى الآن ـ بتعقّلٍ محايد للحفاظ على حقوق الشعب الفلسطيني. ذلك أنّ عدمَ الاعتراف بهذه الحقوق سيعقّد المشكلة، ويعقّد الحلول، ويزيد في تعقّد مشكلة «الإرهاب»، ويدفع العالم إلى العيش في جحيم حَرْبٍ مفتوحةٍ بلا نهاية. (تُرى، أهذا ما تُريده، عُمْقيّاً، سياسةُ شارون وبوش؟)

ونرى، من هنا، لماذا يتناقض مفهوم أوروبّا للحرب الفلسطينية ـ الإسرائيليّة مع مفهوم الولايات المتحدة. ولماذا بالتالي، ينسحب هذا التناقض على مفهوم السّلام، كما أشار وزير الدّفاع الفرنسي آلان ريشار.

ـ ٤ ـ

إذا نظرنا، من زاويتنا ـ نحن الشعوب العربيّة، بخاصّةٍ، وشعوب العالم الثالث، بعامّة، إلى العلاقة «الحضاريّة» الرّاهنة بين الولايات المتحدة والدّول الأوروبيّة، فإنّنا سنرى حركةً هائلةً من تزعزع القيم الأوروبيّة، فنيّاً وثقافيّاً، تحت ضَغْط «الغَزْو» الأميركيّ. إنّ التّأثيرَ الضَّخْمَ، شِبْهَ الجَارِف، الذي تمارسُه «الحضارة» الأميركيّة (عدا الجانب التّقنيّ الذي لا يحتاج تأثيره إلى أيّ برهان) ـ

في مجالات الأغنية والموسيقى والرّقص، وأنواع الرّياضة، والرّسم والنّحت والشعر والرّواية والمسرح والسّينما والفكر والفلسفة، وطرق الحياة والتّفكير. . . واللّغة، إلخ، ـ إنّ هذا التّأثيرَ الضّخمَ المتزايد يُتيح لنا أن نتخيّل كيف أن أوروبّا آخذةٌ في «الاستقالة»، حضاريّاً، من «ذاتيّتها» ومن «هويّتها».

يُتيح لنا، بالمقابل، أن نزدادَ يقيناً، نحن شعوب العالم الثالث، بأنّ ما تحتاج إليه أوروبا ونحتاج إليه منها يتجاوَزُ مجرّد المعارضة للرؤية السّياسيّة الأميركية للعالم. إنّ الحاجة إنّما هي إلى «نَهْضةٍ» جديدة، من أجل أوروبّا ذاتِها، ومن أجل الإنسان في العالم كلّه: «نهضة» تعيد التأسيسَ لِعالمٍ إنسانيّ منفتحٍ، محبٍّ، كريمٍ، وخَلاّق.

(٢٠٠٢)

XI. «ديموقراطية» القنابل والصّواريخ

ـ ١ ـ

بالحرب الأميركيّة ـ البريطانيّة على العراق، تُسْتَكْمَلُ الأُسسُ التي سَيَسْتَنِدُ إليها صنع السّيادة الإسرائيليّة على العالم العربيّ. إنّها حربٌ تفتح لهذه السّيادة الأبوابَ مِن عَلٍ، وبضجّةٍ من الوعيد، يتسرّبُ فيها صوتٌ خافِتٌ من الوعد: «السّلام»، «الحرّية»، «الديموقراطيّة». كأنّ هذا كلّه لا يجيء إلاّ مع الصّواريخ، ومع قاذفات القنابل. وكأنّ هذا كلّه لا ينهض إلاّ على أنقاض المدن وجثث البشر.

وكما قُدّم الفضاء العربيّ لتحرّك هذه الحرب، فسوف يُقدَّم لتحرّك النّظام الإسرائيليّ، في اسْتسلام عربيٍّ «وقائيّ»، شبه كامل. وسوف يُخطّط، من الآن فَصاعداً، لتدمير أيّة نواةٍ لمقاومة الهيمنة الإسرائيلية، أي لتدمير أيّة نواةٍ للحرّية.

هكذا يُعطى لإسرائيل أن تبدأَ بكتابة تاريخٍ جديد آخر لهذا العالم العربي، ويُعطى لهذه «الولاية» التّابعة أن تصبح «العاصمةَ ـ المركز» للولايات المتحدة في شكلها الامبراطوريّ الجديد ـ عاصمتها في الفضاء العربيّ، على الأقلّ.

ـ ٢ ـ

هكذا تُشارك بعض الأنظمة العربية في التأسيس لنوعٍ جديدٍ من الحرب الظّالمة، الوحشية التي لا سابقَ لها في التّاريخ. وصفها توماس فريدمان بأنّها «حربُ اختيارٍ لا حربُ اضطرار.» وهي، إذاً، حربٌ يمكن أن تتجدّد باستمرار. فهي دائماً على الأبواب. الأقوى «يبتكر» أعداءه، ويختار حروبه عليهم.

وبوصفها حرب اختيارٍ، يمكن القول عنها إنّها البيان العمليّ ـ العسكريّ الأول للعولمة، وللهيمنة الواحديّة.

ـ ٣ ـ

طَبْعاً، لا يمكن الدّفاع عن نظام صدّام حسين. لكن، أليس في كلّ نظام عربيٍّ شيءٌ منه: النّظام وأصحابُه قبل البلاد والشعب وفوق البلاد والشعب. وهذا هو ما دمّر العراق نظاماً وشُعباً ووطناً.

لا شَكّ أنّ بين العرب من يقرأ هذه الأمثولة، ومن يَعْتبِرُ بها، أو من سيأخذ منها العبرة. لكن، هل ستفعل ذلك الأنظمةُ نفسها؟

تكراراً، لا يمكن الدّفاع عن نظام صدام حسين، لكن كيف يمكن أن يصمتَ العربُ على هذا النّوع من الحرب، أو يُسهّلوها، أو يشاركوا فيها، بشكلٍ أو آخر، مداورةً أو مباشرةً؟

أَحتلُّكَ لكي أُنقذكَ؟

أستعبدكَ لكي أجعلكَ سيّداً؟

أم أنّ في هذه الحرب تطابقاً مع الحكمة «النّظامية» العربيّة: أسجنكَ لكي أُعطيكَ الحريّة؟

في كلّ حالٍ، يمكن أن نصفَ قبولَ بعض الأنظمة العربيّة لهذه الحرب بأنه «معلّقةٌ» جاهليّةٌ أخرى ـ في اتّجاهٍ آخر، ولغاياتٍ أخرى. ولم تُسهم هذه الأنظمة في كتابتها وحسب، وإنما أسهمت كذلك في غِنائها، وفي الرّقص على إيقاع هذا الغناء.

واهاً لهذه البلاد التي شَوَّكَ حَتَّى ثَدْيَاهَا!

(٣ نيسان ٢٠٠٣)

XII. مسألةٌ عراقية أم أميركية؟

ـ ١ ـ

انحيازُ دول «أوروبا الشرقية» إلى الولايات المتحدة في حربها على العراق، أمرٌ بالغ الدلالة في الكشف عن نوع آخر من التَّأزُّم الإنساني والحضاري. من ناحيةٍ، تنتقل هذه الدّول من تبعية إلى تبعية، ومن ناحية ثانية، تخون قيم الحرية في أوروبا، وتاريخ النضال الأوروبي من أجل الحرية وقيمها. إنها هي الخارجة من الموت في سجن من «الحديد» تستسلم طيّعةً لسجن من «الحرير».

ماضياً، كان «فكرها» مستعمَراً، وكانت مخيّلتها حرة. أما اليوم فتدخل راضيةً في استعمار مزدوج: استعمار الفكر والمخيّلة معاً.

وها هي تتبنّى المنطق الترميزي السحري الذي يسمح بأقصى التعميم والإجمال. يسمح بإخراج الأحداث من حدودها ومن تاريخيتها وبعدها العيني الواقعي. كما يسمح بالتعميم الأوسع فيصير الجزءُ ممثلاً للكل وبديلاً عنه. وتمحي جميع الفوارق والخصوصيات داخل هذا الكل المعمم. وتنقسم الكرة الأرضية إلى قسمين: نحن، وهم. ذلك أنّ مذكرة التضامن تطلق الوصفَ والحكمَ على «هؤلاء الذين هم «أعداء قيمنا المشتركة». ففي هذه القسمة نرى أنّ الجزء يمثّل الكل، شرعياً كان هذا الجزء، كالولايات المتحدة، أم غير شرعي كابن لادن والقاعدة. ويصبح عمل مجموعة إرهابية، خارجة على القانون وملاحقة في بلادها، (وننسى موقتاً ماضي علاقاتها بالولايات المتحدة) صدمة أو ضربة توجهها حضارة إلى حضارة. ويصبحُ ردُّ الحضارةِ التي تلقّت الضربة

(الولايات المتحدة) ومعها أوروبا التي ينوب أصحاب الرسالة عنها، على الحضارة الضاربة (الإسلام ممثّلاً بالقاعدة) واجباً أخلاقياً وحضارياً. ويسمح ذلك باختيار مكان الردّ وزمانه وصيغته. إنه عملياً إعلانُ حربٍ تنقسم فيها الكرة الأرضية إلى معسكرين: نحن وهم. ويبقى للولايات المتحدة دون غيرها أن تحدِّد مَن «هم» ومَن «نحن».

يقابِلُ هذا الانحيازَ «الأوروبي الشرقي» انكماشٌ عربي يشبه الموت.

المظهر الأول المباشر لهذا الموت يتمثّل في الغياب: غياب الرؤية والاستشراف. غياب الحسّ بالحاضر. وتبعاً لذلك، بالمستقبل. وباستثناء الاستنكار الواضح لعمليات القاعدة والرفض للحرب على العراق ليس هناك أي رؤية أو مشروع. لا فرق بين بلد عربي وآخر، بين نظام عربي وآخر. ولئن كان هناك فرق فهو في الدرجة لا في النوع. كأنّ البلاد العربية خارج العالم. مجرَّةٌ في فَلَكٍ لم يُكتشَفْ بعد.

ولا شك أنّ في الموقف الدولي ما يحيّر: ليست البلدان العربية مع الحرب ولكنها عاجزة عن منعها. وهي ليست عملياً ضد الولايات المتحدة والغرب. فمن هذا الغرب اقتبست معظم نظمها وشعاراتها وأفكارها وأنماط حياتها وكثيراً من قيمها. ولكن انشقاقاً كبيراً يقوم بين الشعوب وحكوماتها الموالية تماماً لهذا الغرب. وكثيراً ما يختلط رفضُ الحكومات برفض الغرب. ونتيجة هذه البلبلة هي الانحسار.

المظهر الثاني لهذا الموت يتمثّل في هذا الانحسار، في الغياب وطغيان مشكلات السلطة: ثلاثمئة مليون عربي، أرض ـ عتبة قارتين ـ أفريقيا وآسيا، وبوابة القارة الأوروبية. تاريخ فريد من الإبداع الحضاري يرقى إلى أكثر من خمسة آلاف سنة. هذا كله ينحسر ويتقلّص في شهوة واحدة: شهوة السلطة، كيفما كانت، وكيفما جاءت.

الأساسي هو آن تبقى هذه السلطة لأصحابها، ولأبنائها، ولوارثيهم، أيّاً كانوا، وكيفما كانوا، بأية طريقة وبأي ثمن.

ـ ٢ ـ

أن يُستأصل النظام العراقي القائم، أمر ملحّ وضرورة إنسانية وثقافية. فهذا النظام ليس انتهاكاً للإنسان وحقوقه في العراق وحده. إنه كذلك، انتهاك للإنسان بوصفه إنساناً. إنه كمثل غيره من الأنظمة الفاشية الطاغية، طاعون يلتهم الحياة والبشر.

لكن يبقى السؤال: من يقضي على هذا النظام وكيف؟

في كل الحالات ليست سياسةُ الولايات المتحدة جديرة بهذه المهمة. ليس فقط لأنّ التجربة، ماضياً وحاضراً، لا توفر لها أية مصداقية: ماضياً استأصلت شعباً بكامله، لكي تنهض على أنقاضه. ثمّ في هذا النهوض نهبت شعبَ قارة واستعبدته.

وصحيح أننا لا نستطيع في تعاملنا مع دولة، من حيث هي نظام سياسي، أن ننظر إلى ماضيها وحده. ربما توجّب، بشكل خاصّ، النظر إلى مشروعها ومسارها الحاضر: فماذا نجد؟

أولاً، هي التي دعمت معظم الأنظمة الفاشية في العالم، ومن ضمنها النظام العراقي نفسه.

وثانياً، هي الأولى في امتلاك أسلحة الدمار الشامل من كل نوع ولا يقاربها في ذلك أي دولة.

وثالثاً، هي بين الدول الصناعية الكبرى الأكثر استهانة بحماية البيئة والكرة الأرضية من التلوث.

ورابعاً، هي بين الديموقراطيات الحديثة الأكثر تخلّفاً على مستوى العدالة الاجتماعية من مدارس وجامعات مجانية للجميع ومن ضمانات صحية وغيرها للجميع. ولن أدخل في تفاصيل نظامها الانتخابي وقيامه على المال (بوش الابن أنفق مئتي مليون دولار في حملته الأخيرة).

خامساً، ما معنى الديموقراطية وحكمها حين يكون الشيء نفسه (أي التسلح

بأسلحة الدمار) علّةً تقتضي الحرب على بعضهم (العراق) ونعمةً تُبارك وتُزاد لبعضهم الآخر (إسرائيل)؟ هذا مع وضوح عدم التسلح النووي في العراق.

سادساً وأخيراً، صحيحٌا أنّ نعتبر مطامع الولايات المتحدة الاقتصادية في منطقة الخليج وآسيا الوسطى وتحديداً بحر قزوين مألوفة في التاريخ لدى الدول ذات البأس والتفوق العسكري. لكن كيف يقدر الأوروبيون ألاّ يروا أنّ الولايات المتحدة، في أطماعها هذه، لن تستخدم البترول في المحركات والمشروعات الأميركية (لعدم حاجتها محلياً إلى البترول) بقدر ما ستضع يدها عليه كعامل ضغط وضبط وتحكّم بالبلدان الأكثر حاجة إليه: وفي الدرجة الأولى أوروبا واليابان. وكيف لا يرون أن إمساك الولايات المتحدة بمنابع البترول سيعيد لها موقع الهيمنة على أوروبا والشرق الأقصى وهو ما فقدته جزئياً بعد زوال خوف هذه البلدان من الشيوعية وكتلة الاتحاد السوفياتي. كيف لا يرون أنّ قيام الاتّحاد الأوروبي ـ لا كقوة سياسية بل كاستراتيجية اقتصادية ـ وراء كثير من مناورات أميركا العسكرية وتحالفاتها؟ ولهذا كان تأييدُ الدول الأوروبية الثماني في الاتحاد الأوروبي هديةً ثمينة.

ـ ٣ ـ

الديموقراطية والحرب قضيتان متنافيتان: الديموقراطية تفترض الحوار والرأي والتشاور واحتمال الاختلاف والتفاوض والخبر الحر والحق في الاطلاع والشفافية. الحرب تضع كل شيء في يد السلطة من الخبز إلى الخَبَر وتتحكّم بالرأي والحركة وتمنع الاعتراض. فوق أنها تهيّج إيديولوجيا عنصرية وتوقظ ذاكرة الاختلاف والعداوة وتلعب على ما يفرِّق؛ وبدل احترام الفوارق والخصوصيات تقسم العالم إلى مع وضد، ولا مجال للتنوّع أو لرؤية محايدة. وعندما تتسارع الخطوات نحو الحرب تعلو لهجة الاتهام بالمروق والخيانة والتخلي عن العلاقات السابقة. إذ يصبح كل اقتراح مختلف خيانة وعداوة. فجوّ الحرب هو جو التطرف وانهيار التسامح والرأي المختلف والتنوع. فالحرب تقضي على هذه الأسس التي هي ركائز التفكير الديموقراطي.

ـ ٤ ـ

ما تعلّمه الأوروبيون من تاريخهم هو أنّ الديموقراطية لا تهبط على بلد بالمظلّة أو بالاحتلال العسكري أو التدخل العسكري. ولذلك لا بدَّ من خطة على المستوى الإنساني الكوني. خطة ثقافية واقتصادية لتعميم الديموقراطية وقيمها في العالم. ولا بدَّ تحقيقاً لذلك، من العمل للقضاء، ثقافياً واقتصادياً، على كل ما ينمّي ثقافة العنف والتعصب والفاشية والطغيان.

هكذا نسأل الديموقراطية الأميركية: لماذا بدلاً من استخدام السلاح الأعمى، لا يُستخدَم السلاح البصير ـ دعم التنمية من جهة، ومن جهة ثانية محاربة فاشية الأنظمة، دون استثناء، بتعزيز القوى الديموقراطية في هذه الأنظمة، وبعقوبات فعالة في إطار الأمم المتحدة.

ـ ٥ ـ

الدول الأوروبية التي ذاقت ما ذاقت من هيمنة دولة كبرى وبذلت التضحيات من أجل الديموقراطية تعرف أنّ الديموقراطية لا تأتي بها الحرب وأن الحرب في ذاتها سمّ الديموقراطية. إنّ موقف هذه الدول هو المزلق الأول الذي وقعت فيه ديموقراطيتها.

وما هذا المنطق العقلاني الأوروبي الذي يأخذ بكلام يزعم أنّ الحرب من أجل الديموقراطية وحقوق الشعب، الشعب نفسه الذي ستُعلَن عليه الحرب؟ وما هذا المنطق الذي ينسى أنّ ما، يمكن أن يُعالَج بالمفاوضات لا يُعالَج بالحرب، وأنّ المفاوضات حول مشكلةٍ، مهما طالت وتعقّدت، لا يمكن أن تستغرق مدة الحرب حول تلك المشكلة ولا تستهلك تكاليفها ولا توقع شيئاً من دمارها ولا تشكل منزلقاً نعرف كيف يبدأ ولا نعرف أين ينتهي. عدا أنّ المفاوضات يمكن إيقافها حيث يختار أحد الطرفين، والحرب لا يسهل إيقافها. والمفاوضات يمكن فيها وضعُ حدٍّ لما يحتمل من تنازلات أو قرارات، وفي الحرب لا ضمان لشيء، وهي دائماً ذات نتائج بعيدة.

كيف يمكن أن تنزلق الدول إلى ما يزعزع الاتحاد الذي جهدت للدخول فيه؟

ـ ٦ ـ

المشهد الدولي العام يبيِّن بوضوح أنّ الإدارة الأميركية الحالية لا تحتاج إلى مذكرة الدول الأوروبية الثماني أو «فتواها» بضرورة الحرب. وما كانت هذه الإدارة ستقيم كل هذه الضجة بسبب تنوّع الموقف لدى الدولتين الألمانية والفرنسية. وهي تعرف بشكل قاطع أنّ أيّاً منهما لن تحرك جندياً واحداً لمنع الحرب. الضجة التي تثيرها الإدارة الأميركية حول هذا التنوّع وكذلك الحاجة إلى مباركة الدول الأوروبية موجَّهان إلى الرأي العامّ الأميركي المتردد في قبول الحرب.

لذلك فإن هذه المذكرة خطيرة وتحمل مسؤولية أخلاقية كبيرة لأنها:

أولاً، تسهم في التمويه على الشعب الأميركي، فتحمل بذلك جزءاً غير يسير من مسؤولية الحرب. وثانياً تدشّن عصراً لا مكان فيه لصديق مستقل أو صديق حكيم له رؤيته المختلفة. لا مكان فيه للحياد أو الاختلاف السلمي.

هكذا تذهب التضحيات والآلام التاريخية الأوروبية من أجل الاستقلالية، ضحيةً لغياب الرؤية الإنسانية. إذ في غمرة هذا التجييش والتهويل تتساقط معاني الديموقراطية كما رسختها التضحيات والتجارب والفلسفات والتطلعات الكبرى للقارة الأوروبية. وتتراجع مُثُل التعدد والحق في الاختلاف والحوار ورفض الإيديولوجيات المعسكرة المغلقة على حقائقها المطلقة النهائية. تتراجع لصالح رؤية مقفلة ضدّ كل حوار وتنوّع. لصالح رؤية هرمية للعالم، الأولوية والأفضلية فيها لمصالح دولة واحدة مطلقة القوة والصلاحية، هي اليوم، الولايات المتحدة.

ـ ٧ ـ

هل ستخسر الولايات المتحدة شيئاً مهماً؟ الجواب عن السؤال لا يقع في دائرة العلاقات الدولية. فعلى هذا المستوى ستكون منتصرة. الجواب الأكثر غموضاً يبقى في دائرة الأجيال الطالعة وأخلاقياتها وعلاقتها بآلات القوة والفتك.

لكن ماذا سيربح الولايات المتحدة حقاً؟

منذ حرب الخليج، في مطلع التسعينات، كانت أوروبا واليابان هدف الحرب. وملاحظة ما طرأ على الطفرة الاقتصادية اليابانية منذ ذلك الوقت، يبيِّن حركة المناورات الاقتصادية الأميركية الدائرة في أغنى مناطق البترول: الشرق الأوسط وآسيا الوسطى. وليست حربُ الخليج معزولةً عن التباطؤ الذي طرأ على مسيرة الاتحاد الأوروبي ـ بعد التفاؤل الكبير أواخر الثمانينات والاستعدادات لمعجزة التآلف في قارة الحروب الكبرى.

ـ ٨ ـ

في هذا كله تبدو، ويا للحزن، عافية الأرض وسلامة البيئة وصحة الأجيال القادمة، خارج الموضوع تماماً. والسلاح الذي يتراكم على حساب منتجات التنمية والضمانات الاجتماعية، ليس موضع بحث. ولا حقول الألغام التي تخلّفها الحربُ تعني شيئاً للمؤيدين لمشروعات الحرب؛ كما لا تعنيهم رواسب الأسلحة واليورانيوم المنضّب (وربما ما جرى تطويره حديثاً) في منطقة واسعة لا ندري إلى أين ستمتد. ولا تدخل الكوارث البيئية في الحساب الآن. ولا التلوّث الأخلاقي والانهيار القيمي في مجتمعاتِ المغزوّ والغازي. فعندما تنفخ أبواق الحرب تستقيل الحكمة ويتلاشى النظر البعيد.

ـ ٩ ـ

ربما كانت الطريقة الصحيحة لفهم الوضع الدولي، اليوم، هي أن نغيّر التسمية.

فالمشكلة الدولية الحقيقة الراهنة ليست «المسألة العراقية»، وإنما هي «المسألة الأميركية».

(٢٠٠٤)

XIII. «المسألة العراقية» أو الثّروة القاتلة

(تنويع على المقالة السّابقة)

ـ ١ ـ

رُبَّما كانت الطريقة الصحيحة لفهم الوضع الدّولي، اليوم، هي أن نُسمّي، مرّةً ثانيةً، «المسألة العراقية» بِـ «المسألة الأميركية».

ـ ٢ ـ

للتذكير، لا غير:

وُلِدَتْ «الولايات المتحدة» ـ غَزْواً واستعماراً، كما يعرف الجميع. إنها شعبٌ قَامَ، وبَنَى دَوْلةً، ونهضَ في بلادٍ ليست له، وعلى أنقاض شعبٍ آخر.

ـ ٣ ـ

تفرض الولايات المتحدة، اليوم، نفسها وريثاً للتراث الاستعماري الأوروبيّ، فيما تحاول بعض الدّول الأوروبية أن تتطهّر منه.

وريثٌ، بأهدافٍ جديدة ووسائل جديدة.

وريثٌ «متقدّم».

ـ ٤ ـ

يبارك هذه الوراثة ـ «الخلافة» بيانٌ أوروبيّ حليف وقّعه ثمانية زعماء بينهم فاكلاف هافيل. وهو موقف لا أظنّ أنه يليق بِـ «التّراث الأوروبيّ ـ الحضاريّ»،

ولا يليق، على الأخصّ، بتاريخ هافيل. ويفوِّض هذا البيانُ الولايات المتّحدة بِغزو العراق.

- ٥ -

لا أحدٌ في العالم إلاّ قلّة من «المثقفين» العرب، يدافع عن صَدّام حسين. فهو نظامٌ يعيش في كَهْفٍ مُرْعب. إنَّه مجرّد آلة جهنميّة. والخلاص منه ضرورة إنسانيّة ـ حياتيّة، قبل كلّ شيء. فهو ليس مجرّد عدوّ للفكر أو للحريّة، وإنّما هو عدوّ للإنسان، بوصفه إنساناً.

لكن، من يطيح به، وكيف؟ تلك هي مسألة أولى؟

ثُمَّ، هل صدام حسين، في الإطار الدّولي، هو الطّاغية الوحيد؟ وهل هو النظام الوحيد الذي يملك أسلحة دمار شامل؟ تلك هي مسألة ثانية.

في كلّ حال، لن تخدم هذه الحربُ الأميركية على هذا النّظام، وحده دون غيره، «القيمَ الإنسانيّة المشتركة الأوروبيّة ـ الأميركيّة»، ولن تقضي على «الإرهاب»، ولا على «أسلحة الدّمار الشامل» أو العقليّة الكامنة وراء إنتاجها.

يُسهم، على العكس، في القضاء على هذا كلّه، رَصْدُ المبالغ الهائلة التي ستكلّفها هذه الحرب، للعناية بتعزيز الديموقراطية في العالم العربي، ودعم الشعب العراقي للإطاحة بنظام صَدّام، وللخلاص من بذور الطغيان الكامنة في حياته وتاريخه وثقافته، ولمساعدة ما يقرب من ثلاثة مليارات من فقراء العالم ـ في شؤون تربيتهم، وصِحّتهم، وغذائهم، وسكنهم، وتعليمهم.

- ٦ -

يقول هذا البيان الأوروبي: «أوضحَ هجوم ١١ سبتمبر ٢٠٠١ إلى أيّ حدّ يستعدّ الإرهابيون، الذين هم أعداء قيمنا المشتركة، للإقدام على تدميرنا» (**لوموند**، ٢١ يناير ٢٠٠٣).

ثم يقول متابعاً: «النظام العراقي بما يملكه من أسلحة الدّمار الشامل يمثّل تهديداً واضحاً لأمن العالم».

والسّؤال هو: لماذا هذا التّوحيد بين «الإرهاب» و«النظام العراقي»، بحيث يبدو أنّ الحربَ عليه هي حربٌ على الإرهاب؟

منطق حربٍ استباقية ـ وقائيّة؟

حسناً. غير أنّ قبول هذا المنطق والعمل به يتضمّنان بالضرورة إمكانَ تعميمه، واتّخاذه مبدأً عاماً. وهكذا سيكون أصحاب هذا المنطق مضطّرين، إذا كانوا صادقين حَقّاً، أن يعطوا النظام العراقي حَقّاً في القول: إن أسلحته إنما هي دِفاعٌ «وقائيّ»، في وجه دولةٍ مجاورة، إسرائيل، تمتلك أسلحة دمارٍ شامل وتهدِّد قيمنا وأمننا، إضافةً إلى أرضِنا.

ويمكن أن نمضي بعيداً في هذا المنطق، ونرى كيف ينقلب على صاحبه، وكيف أنه منطق فاسِد.

ـ ٧ ـ

لا أريد أن أكرّر أن الولايات المتحدة قامت، أساسيّاً، على نكران القيم الإنسانيّة التي يفتخر بها هذا البيان، وذلك بإبادة السُكّان الأصليّين في الأرض التي احتلّتْها.

كلاّ، لا أريد أن أرجع إلى تاريخ يعرفه الجميع. أريد أن أتساءل حول الحاضر: هل من الديموقراطية والحريّة أن يدفع مرشّح للرئاسة في الولايات المتحدة (بوش) مبلغ مئتي مليون دولار ليصل إلى الرئاسة؟ هل من الديموقراطية والحرية أن يدفع مرشح لرئاسة بلدية نيويورك (مايكل بلومبيرغ) ليفوز برئاستها مبلغ ستين مليون دولار؟ وهل من الديموقراطية والحريّة و«القيم المشتركة» أن تدعم الولايات المتحدة أسوأ الأنظمة الفاشية في العالم الحديث (ومن ضمنها النظام العراقي، ونظام طالبان): نظام تيودورو أوبيانغ (غينيا الاستوائية)، وماركوس (الفيليبين)، سوهارتو (أندونيسيا)، سوموزا (نيكاراغوا)، تروخيلو (سان دومنغو)، بينوشي (تشيلي)، تمثيلاً، لا حصراً؟

ما أشقى هذه الديموقراطيّة.

وكم هي ظالِمةٌ هذه الحريّة.

إنها ديموقراطيّةٌ وحريّةٌ للشركات عابرة القارّات، ولرؤوس الأموال وأصحاب المصالح الاقتصادية الكبرى وتُجّار النّفط. إنها ديموقراطيّة وحريّةٌ لتعميم ثقافة استهلاكيّة، وتَسلّطية. ثقافة تقسم العالم قسمين: خيّر تمثّله الولايات المتحدة وحلفاؤها، وشرّير يمثّله الأعداء.

ـ ٨ ـ

المشكلة الحقيقيّة ليست في «النظام العراقي» وحده. إنها كذلك أميركية ترتبط بالبترول وإسرائيل ومصالح استراتيجية في المحيط الهندي وما يحيط بدول الشرق الأقصى ـ إضافةً إلى قضايا الدّاخل الأميركي.

ولسوف تستقرّ الجيوش الأميركية في الأرض العراقية ما دامت هناك قدرة أميركية على إبقاء «أزمتها» مفتوحةً، تتجدّد وتتنوّع. ذلك أن «وراثة» الاستعمار الأوروبيّ تقوم على ثقافةٍ مَتينةٍ، وعالية الخبرة، تحوّل «الأزمات» كلّها إلى استراتيجيّات. فالهيمنة لا تنتهي، وإنما تتخذ أشكالاً أخرى. وقد تكون أشكالها غير المرئية أشدّ فتكاً من أشكالها المَرْئيّة. وهو ما تثبته الهيمنة الأجنبيّة على البلاد العربية، منذ الحرب العالمية الأولى.

مسألة الاسكندرونة، مسألة فلسطين، واليوم المسألة العراقية: ثلاث حلقاتٍ في شبكةٍ واحدة.

ـ ٩ ـ

شغَلنا، نحن العرب، ويشغلنا، بطبيعة ثقافتنا التّقليدية، مصير «الجزء» في هذه المنطقة العربيّة. هكذا نسينا وننسى غالباً مصيرَ «الكلّ». وليس الأوّل إلاّ «مُصغَراً» لِلثّاني، يُنذر به ويشير إليه.

هل لهذا «الكلّ» رؤية ثقافية اقتصادية استراتيجية، تُحيط بما يُفَتِّتُ حاضره، لكي تعملَ على الحيلولة دون ما سَيُفَتِّتُ مستقبله؟ هل يعي هذا «الكلّ» أنَّ ثرواته وبخاصّةِ النّفطية لم «ترفعه» بقدر ما «أَذلّته»؟

هل يَعي أنّه «كلٌّ»، حَقّاً؟

XIV. المصير العربي:
بين الانكفاء المُتشرْذِم والحضور الكونيّ

ـ ١ ـ

تتكاثر اليومَ أحاديثُ العلماء المسلمين حول حاضر الإسلام ومستقبله. يكادون أن يُجمِعوا على أن أسباب تدهور الشعوب العربيّة والإسلامية وتخلّفها، كامنةٌ حصراً في البعد أو الانحراف عن مبادئ الإسلام، وفي عدم تطبيق تعاليمه. ويعرف المهتمّون أن هذه الأطروحة قديمة سبقهم إليها أقرانهم في القرن الماضي، وناقشها مفكّرون وكُتّابٌ كثيرون. غير أنّ لها اليوم وقعاً آخر، في ضوء الأحداث المتغيّرة التي ترجّ العالم العربيّ، والعلاقات الجديدة التي تولّدها بين العرب والغرب.

في هذا الضّوء تحديداً، لديّ اجتهادات آملُ أن يتقبّلَها هؤلاء العلماء بتسامحٍ، وأرجو إذا رأوا فيهما «اعوجاجاً» أن «يقوّموه»، لكن لا «بِحَدّ السّيف»، بل بحدّ العقل.

ـ ٢ ـ

يتعلّق الاجتهاد الأول بالتّبسيطيّة التي تَتَّسِمُ بها هذه الأحاديث. خصوصاً أنّها تصل أحياناً إلى درجة تبدو معها كأنّها كلامٌ عالِقٌ في الفراغ. لا خارج الزّمان والمكان وحدهما، وإنّما كذلك خارج التطوّر، بشريّاً وحضاريّاً. عدَا أنّ هذه التبسيطيّة تُظهر الإسلامَ كأنّه «دواءٌ سحْريّ» جاهز، يشفي جميع الأمراض، ويحلّ جميع المشكلات بمجرّد «تَناوُلِهِ». وفي ذلك ما يُضفي عليه طابَعاً «عَجائبيّاً» يرفضه الوحيُ الإسلاميّ نفسه.

لم يعد ممكناً بحثُ قضايا العرب والمسلمين إلاّ في تَعالُقِها مع قضايا الآخرين في العالم، قليلاً أو كثيراً. ومعنى ذلك أنَّ إرجاعَ التخلّف إلى تلك الأسباب حصراً، يعني أمرين:

الأوّل هو أنّ غير المسلمين يجب أن يكونوا، بالضّرورةِ والطبيعة، متخلّفين،

والثاني هو أنّ عليهم أن يعتنقوا الإسلام لكي يخرجوا من هذا التخلّف.

غير أنّ الواقع، تاريخيّاً وحضاريّاً، يدحض هذين الأمرين معاً. فغيرُ المسلمين هم الأكثر تقدّماً، والأكثر معرفةً، والأرقى فَنّاً وعلماً، والأكثر احتراماً للقانون وللإنسان وحرّياته، ولقيم العدالة والمساواة. بل إنّ كثيراً من الشعوب غير المسلمة أو «الكافرة»، كما يحلو لبعضهم أن يُسمّيها، تقدّم للمسلمين مساعداتٍ متنوّعة في مختلف الميادين، «وتغنيهم من جوع» في أحيانٍ كثيرة. بل إنّ العرب والمسلمين يعيشون كليّاً على الأخذ من اختراعات «الكفّار» في جميع المجالات العلميّة والتقنيّة والحياتية.

السُّؤال الذي يُوجَّه هنا إلى هؤلاء العلماء هو التالي: إذا كانت مسألة التقدّم والتخلّف تابعةً للدين حصراً، فلماذا يتقدّم «الكفّار» ويتخلّف «المسلمون»، ولماذا يتفوّق، علماً وفَنّاً وتقنيةً، أولئك الذين لا يعتنقون الإسلام على البشر الذين يعتنقونه؟

نعم، ينبغي على هؤلاء العلماء أن يتخطّوا هذه التبسيطيّة، إلى ما هو أكثرُ دِقّةً وتعقيداً. وإلاّ فإنهم يخاطرون في وضع الدّين حيث لا يجوز أن يُوضع.

الدّين في ذاته، أيّاً كان، هو في كيفيّة تعقّلِه، وكيفيّة فهمه. ولا يُصبح عامِل تقدّم أو تخلّف، إلاّ بدءاً مِن هذه الكيفيَّة.

والمسألة، إذاً، ليست في النصّ بذاته، وإنما هي في كيفيّة قراءته، وفي مستوى هذه القراءة.

إنّ معظم المسلمين اليوم يعيشون في مجتمعاتٍ يهيمن عليها الفقر والجهل والأمّيّة والطّغيان. هذا هو عالمهم الثقافي الإنسانيّ. في هذا العالم، وانطلاقا

منه، يتعقّلون الإسلام، ويفهمونه. إنّهم، موضوعيّاً، يفعلون ذلك بطرقٍ لا فكر فيها، ولا علم، ولا فنّ، ولا حريّة. هكذا يصنعون من الإسلام «إسلاماً آخر» ـ في مستوى عقولهم وحياتهم وثقافتهم. وهم في ذلك لا يقدّمون الإسلام للعالم، وإنّما يقدّمون «قراءتهم» الخاصّة، و«فهمهم» الخاصّ للإسلام.

مِن هُنا يبدو أن المشكلات الأولى في العالم العربي ـ الإسلامي هي في المقام الأوّل «داخليّة» ـ خصوصاً في كلّ ما يتعلّق بالدّين، وفي العلاقات مع «الخارج»، أو مع الآخرين غير المسلمين.

ـ ٣ ـ

يتعلّق الاجتهاد الثاني بكون معظم هؤلاء العلماء يتغاضون عَمّا يتضمّن النّص القرآنيّ من الإشارات الكثيرة، المتنوّعة، التي تؤكّد على عدم الإكراه في الدين، وعلى حريّة التديّن. فلماذا يُصرّون على ألاّ يَروا في الدّين إلاّ «الإكراه»؟ ومن أين يجيء هذا الإصرار؟

إذا كان الإسلام يؤمن بالإنسان، بوصفه الكائنَ الأسمى بين المخلوقات، وبوصفه مخلوقاً على صورة الخالق، فإنّ على المسلمين أن يتفهّموا أنَّ عدمَ التديّن بالوحدانيّة ظاهرة إنسانيّة طبيعيّة، كمثل التديّنِ بالوحدانيّة. بل إنَّ عليهم أن يتفهّموا أنَّ ظاهرة اللاّتديّن هي كذلك طبيعيّة، وليس في الطبيعة الإنسانيّة ما ينفيها أو يُبْطِلها. فهاتان الظّاهرتان شكلان آخران من الحريّة التي يتميّز بها الإنسان. والإيمان بالإنسان لا ينفصل عن احترام هذه الحريّة.

إنّ لعدم الإكراه في الدّين مقتضياتٍ فكريّة وأخلاقية، تفرض على المؤمن أن يتقبّل إمكانَ وجود أفرادٍ أو جماعاتٍ في مجتمعه، لا يؤمنون إيمانه. وعليه أن يؤمن، إن كان يحترم الإنسانَ حَقّاً، بأنّ لكلّ إنسانٍ الحقّ في أن يؤمن بالدين الذي يشاء، أو في أن يرَى الدّين حيث شاء: في العَقل، أو الفنّ، أو الشعر، أو المحَبَّةِ أو غيرها من القِيم الإنسانيّة الكبرى.

دون هذه الحريّة الذّاتيّة ـ الاجتماعيّة، في المجتمع، يكون هذا المجتمع قائماً، في الدّرجة الأولى، على الخوف، وعدم الثّقة، والقلق، من جهة، وعلى

النّفاق، والرّياء، والكذب، من جهة ثانية. وفي مثل هذا المجتمع، لا يكون الدّين إلاّ مجرَّد «مظهَرٍ خارجيّ»، أو مجرّدَ «مؤسّسة». وهذا مِمّا يؤدِّي إلى حصر الدّين في كونه مجرَّد «أمرٍ» و«نَهْي»، وعزله كليّاً عن كونه تجربةً روحيّة كبرى في رؤية الإنسانِ، وفي فهم العالم والكون.

ـ ٤ ـ

يدفعني هذان الاجتهادان إلى اجتهادٍ ثالث يَتّصل بما حدثَ ويحدثُ في العراق. بالحالة التي يبدو فيها الوضع العربي ـ الإسلاميّ عارياً أكثرَ من أيّ وقتٍ مضى، في التّاريخ كلّه ـ (تنبغي هنا الإشارة إلى أنّ التعامل مع «المسألة العراقية» ـ «العربية»، كان أكثر وعياً وعمقاً، في إيران وتركيا وحتّى في كردستان، منه في أيّ بلدٍ عربيّ. غير أن لذلك حديثاً آخر).

يتعلّق هذا الاجتهاد الثَّالث بضرورة التّوكيد على أنّ الدّين، بوصفه تجربةً إنسانيّةً عاليةً، لا يمكن أن يُفْرَض من خارج بالقوّة، وإلاّ فقدَ معناه. ويقتضي الدّين، بوصفه كذلك، أن يُمارَس باحترامٍ كاملٍ لحقوق الآخرينَ الذين لا يمارسونه. فلا معنى، على الصّعيدين الإنساني والفكريّ، لحريّة المتديّن إذا لم يحترم حريّةَ غير المتديّن، أو حريّةَ من لا يتديّن بدينه. دون ذلك ينقلب الدّين نفسه إلى عبوديّة، وإلى مُعتَقل. وينعكس هذا كلّه على المجتمع برمّته ـ في مختلف المجالات، بحيث يسود التخلّف. إذ في مثل هذه الحالة، لا يعود ممكناً القضاء على أمراض المجتمع:

على الأصول الكامنة فيه للتنازع العرقي، والطّائفي، والثقافي، والعشائري، والقبليّ،

على أصول العنف والقهر والظلم والقتل والإذلال والتهجير،

على أصول الحرمان والاستئثار والتّمييز والاستغلال،

على أصول الخراب ـ سياسياً واجتماعيّاً وثقافيّاً وإنسانيّاً.

إنّ من الصّعب الإنكارَ أنّ هذه «الأصول»، بتنويعاتها جميعاً قائمةٌ في العراق، وأنّها كانت القاعدة الأساسية للأسباب التي أدّت إلى انهياره، على هذا

النّحو. لقد هُدرِت أو أُبيدت أو «جُفِّفَتْ» طاقات العراق كلّها، وما أكثرها وأعظمها، بجهلٍ واستهتارٍ وعماوَةٍ، وبانعدام كاملٍ لأيّة مسؤولية وطنيّة أو إنسانية أو أخلاقيّة أو دينيّة.

وسؤالي الثاني هنا، عطفاً على سؤاليَ الأول، هو: إلى أين يسير العرب، إن كان لا يزال يحقّ لنا أن نخاطبهم بوصفهم «كُلاًّ»، أو «وحدة»؟ أم أنّ هذا السُّؤال نافِلٌ، لأنّهم منذ زمنٍ لا يسيرون، بل ينزلقون ويغرقون؟ أو لنسأل، بالأحرى: تُرى، هل «نهاية التّاريخ» فرضيّةٌ لا تجد ما يقدّم البرهان السَّاطع عليها، أفضلَ من التّاريخ العربيّ؟

في كلّ حالٍ، لا يمكن أن نجعلَ من المجتمع «واحداً» إلاّ إذا كان «متعدّداً». دون الاعتراف بتعدديّة المجتمع، نفقد وحدته، أو تكون هذه الوحدة «مصطنعة»، مفروضة: يُعطى فيها الحقّ إلى فئةٍ من المجتمع بالهيمنة على فئاته الأخرى. وفي ذلك نحوّل المجتمع إلى بؤرة للطغيان والفساد، ونحوّله كذلك إلى سجنٍ بائس.

والواقع أنّ الفكر الإيديولوجيّ «الموحِّد»، في العالم العربيّ كلّه، سواء منه ما وصل إلى الحكم أو لم يصل، قادَنا في القَرْنِ العشرين المنصرم، إلى مستوىً من التوهّم والضّياع والخراب أصبحنا فيه لا نعرف من نحن، وما المعنى الذي ينبغي أن نُضْفِيهُ على حياتِنا ووجودنا. وأصبحنا لا ننظر إلى العالم وعلاقاتِنا معه إلاّ عبر توهّماتِنا وخرافاتِنا. وأصبحنا ننظر إلى أنفسنا كأنّنا قناديل تتدلّى من سقف الإيديولوجيّة لإضاءة الكون.

لذلك لا يجوز أن ندهش إن كنّا نكاد أن نفقد المنطقَ والعقل، إضافةً إلى الواقع. إن كنا أصبحنا كمثل شجرة اللّبلاب لا تعيش إلاّ تعريشاً واتّكاءً على غيرها. أو مجرَّد نباتٍ لا يحيا إلاّ بماءٍ تسكبه عليه اليوم يَدٌ، لكي تقتلعه غداً أو بعده.

قارنوا بين الإنفاق الضخم الذي قام به الفكر الإيديولوجي «الموحِّد» الحاكم، في النظام العراقيّ البائد، على التسلّح، والتّجييش، والبَوْلَسَة، وعلى البذخ والإسراف المفرطين في بناء القصور واقتناء المصنوعات الآليّة، بإهمالٍ

شبه كامل لمشروعات التّنمية البشريّة، اقتصاديًا واجتماعيّاً وثقافيّاً ـ أقول: قارنوا بين هذا الإنفاق والنّتائج التي حَقّقها في محاربة الغَزْو الأميركي ـ البريطاني، وقولوا بصدقٍ رأيكم: أَفَلا تكشف هذه النتائج عن كارثة فكريّة وإنسانيّة لا مثيل لها؟ أفلا يبدو هذا الفكر الإيديولوجيّ «الموحِّد» كأنّه حربٌ أخرى أشدّ ضراوةً من أيّة حرب، على العراق، وطناً وشعباً، حاضراً ومستقبلاً؟

الأخطر من ذلك هو: كيف أمكن أن يحكم فكرٌ ونظامٌ في هذا المستوى من الانحطاط ـ رؤيةً، وتعقّلاً، واستبصاراً، طول ثلاثين سنةً، بلاداً هي التي افتتحت كتابةَ التّاريخ البشريّ؟

نعم، كلّ نظام لا ينهض على إرادة الشعب في مختلف اتّجاهاته، في تعدّديته العرقيّة والدِّينية والفكريّة والاجتماعيّة، لا مصير له غير السّقوط. وكلّ نظامٍ لا يكون إلاّ مجرَّد حزب واحد، وجيش حزبيّ واحد، وبوليسٍ حزبيّ واحدٍ، ومؤسّسة حزبية واحدة، وثقافة حزبيّة واحدة، لا مصير له غير السّقوط، ويجب أن يسقط.

كلاّ، حيث لا تعدديّة، ولا ديموقراطية، ولا حريّات: لا وطن، ولا يكون المجتمع إلاّ قَفصاً.

وما يكون الإنسان والفكر والحياة، وما يكون الدّين نفسه، في مثل هذا «الوطن ـ القَفَص»؟

(٢٠٠٣)

XV. اللاّشيء الأكثر سلطةً وقوّةً مِن أيّ شيء

ـ ١ ـ

كشَفت القمة العربية الأخيرة (١ مارس، ٢٠٠٣) عن جانبٍ مهمٍّ من واقع الرّؤية السياسيّة العربيّة متمثلةً في الأنظمة، وعن واقع هذه الأنظمة نفسها في علاقاتها مع الخارج، ومع بعضها بعضاً، وفي نظراتها القوميّة والثقافيّة، وفي أخلاق القائمين عليها وممارساتهم. ولعلّها كشفت كذلك عن جزءٍ من مستوى فهمها لِـ «مستقبل» العرب»، ولتلك المسألة المعقّدة: «الهويّة العربيّة»، اليوم.

هذا وحده مِمّا يتيح القول إن هذه القِمّة يمكن أن تكونَ، في ظاهرها «البيانيّ»، على الأقلّ، مفترقاً في العمل العربيّ الموحّد، إقليميّاً ودوليّاً. ويكفي هذا الظاهر لكي يكون نواةً ينهض عليها موقفٌ عربيّ خاصّ يشارك في التأسيس للخلاص من القطبيّة الأحاديّة، وللتعدديّة، على المستوى الدّولي.

إنّه الموقف الذي يُدخل العربَ في حركيّة التّاريخ السياسي ـ الاقتصادي المعاصر، وفي شراكةٍ سياسيّة وفكريّة مع القوى الكبرى في العالم، مع القوى الأوروبيّة (فرنسا بخاصّةٍ، لأنها قدّمت التحدّيَ الأول للأحاديّة الأميركيّة، منقلبةً في ذلك من «حليفٍ» للولايات المتحدة إلى «خصم».) ومع القوى العالمية الأخرى، خصوصاً الصّين وروسيا. فيتحول العالم العربي من مجرّد ساحةٍ تلعب فيها قوى العالم، إلى كينونةٍ حرّةٍ، تُشارك في بناء العالم.

وهو كذلك الموقف الذي يهيئ العرب لكي يتجاوزوا نظرية «التّصادم الحضاري» بين «الإسلام» و«الغرب»، التّصادم الذي تبدو ملامحه جليّةً، فيما إذا

عمّقنا النّظرَ، واخترقنا حجب الكياسة والدّيبلوماسيّة.

يشير هوبير فيدرين، الوزير السابق للخارجيّة الفرنسيّة، إلى بعض هذه الملامح في مقالة أخيرة له بعنوان: «كيف ننكر تصادم الإسلام ـ الغرب؟» معدّداً إياها كما يلي: الجذور العميقة التّاريخية لهذا التّصادم، تمسُّك المتطرّفين بهذه الجذور واعتمادهم عليها، الحرب المحتملة على العراق، سَدُّ الأفق في وجه الفلسطينيين وتجريدهم من أيّ أمل، الإرهاب الأصولي باسم الإسلام، أحاديّة الهيمنة الأميركية. (جريدة **لوموند**، ٢٨ شباط ٢٠٠٣).

يمكن أن نضيف أنّ هذا الموقف يُلبّي حاجة الملايين من البشر الذين عاشوا ويلات الحروب في القرن الماضي، ونتائجها الكارثيّة. وهو، إذاً، الدّور الذي يحتاج إليه العرب، ويحتاج إليه العالم كلّه تطلّعاً إلى الأمن الكامل، وإلى حريات الإنسان وحقوقه، وإلى احترام الكائن البشري في ذاته ولِذاته، وإلى العدالة والسّلام.

ـ ٢ ـ

هذا الموقف دَوْرٌ إنسانيٌّ وحضاريّ يمليه على العرب تراثهم، واحترامهم التّاريخي للآخر المختلف. ويحتّمه التزامهم بقضايا شعوبهم والعمل بإرادة هذه الشعوب. ولهذا لا يستطيعون أن يحققوه بشكله الرّفيع اللائق إلاّ إذا تخلّصوا هم أنفسهم من الأُحاديّة في صورها المتعدّدة، وبخاصّةٍ السّياسيّة.

وتأسيساً على ذلك، ينبغي على العرب أوّلاً أن يعرفوا طاقاتهم وإمكاناتهم العظيمة، المتنوّعة، الفريدة، بشريّاً وماديّاً، ليعرفوا ماذا يمثّلون، ومَن هم. وهي معرفة لا تزال غائبةً أو مغيّبة، لسببٍ أو آخر، بشكلٍ أو آخر.

وينبغي ثانياً أن يعرفوا «الصُّورةَ» التي يكوّنها عن حاضرهم الرّاهن، «الآخر» ـ مُمثَّلاً، هنا، بالمنظّرين للأحادية الأميركية، وللمتعاطفين معهم من المنظّرين في أوروبّا والعالم. وقد أتاحت المسألة «العراقية ـ الأميركية» الكشفَ عن جوانب كثيرة من هذه «الصّورة».

ـ ٣ ـ

في مؤتمرٍ حول «مستقبل العراق» عُقد في واشنطن (أوائل أكتوبر من السنة ٢٠٠٢)» قال برنارد لويس، المستشرق المعروف، وأحد مستشاري البنتاغون وخبرائه في كلّ ما يتعلّق بالشؤون العربيّة، قال ملخّصاً «المشكلة» العربية، كما يراها، (وأنا هنا أقدّم فَحْواهَا):

هناك، في ما يتعلّق بالعرب، وجهتا نظرٍ في السّياسة الأميركيّة.

تقول الأولى إنّ العرب عاجزون كليّاً عن إنشاء حكوماتٍ ديموقراطيّة. الديموقراطيّة خصوصيّة غربيّة محضة. والعرب في هذا يختلفون عَنّا تماماً. فمهما عملنا ستظلّ البلدان العربيّة في قبضة حُكّامٍ طغاةٍ فاسدين. الأساسيّ إذاً، بالنسبة إلينا، هو أن نعمل سياسيّاً على أن يكونَ هؤلاء الطُّغاة أصدقاءَ لنا، أو غيرَ مُعادين.

ويمثِّل وجهة النّظر هذه أصدقاء العرب في الولايات المتّحدة. (ضحك في قاعة المؤتمر).

أمّا وجهة النّظر الثانية فتقول إن العرب يمكن، على العكس، أن يُنْشِئوا حكوماتٍ ديموقراطيّة ـ لكن، بمساعدة الولايات المتّحدة وَبإشرافِها وقيادتها.

وتُسمّى وجهة النّظر هذه استعماراً. (ضحك كذلك في قاعة المؤتمر).

نضيف إلى كلام برنارد لويس ما قاله في هذا المؤتمر نفسه ريتشارد بّيرل، مدير هيئة السياسة الدّفاعية في البنتاغون، وخلاصته أنّ الولايات المتّحدة لن تكتفي بِـ «تدبيرٍ موقّت» يقضي على أسلحة الدّمار الجماعيّ في العراق، وإنما ستعمل لتحقيق «حَلٍّ شامل» يتمثل في القضاء على الدكتاتوريّة العراقيّة، وليس هذا القضاء إلاّ جزءاً من عملٍ استراتيجيّ شاملٍ ومتكاملٍ، يقود بلدان الشرق الأوسط إلى «حضن الغرب»، استمراراً لاستراتيجيّة ريغان، الرئيس الأميركي الأسبق، التي فكّكت الاتّحاد السّوفياتي، وقادت دول أوروبّا الشّرقية إلى هذا «الحضن».

استكمالاً لهذه «الصّورة» الأميركية، عن العرب، اليوم، ينبغي أن نعرف

رأيَ الأوساط الأوروبيّة التي تخشى نموّ النّزعة الأصوليّة عند العرب والمسلمين، بعامّة، وبالتالي تزايد الميل إلى العمل الإرهابيّ.

وهو رأيٌ يظلُّ، على الرّغم من تنويعاته التي تتعاطَفُ مع العرب، بشكلٍ أو آخر، أو تَرفض، مبدئيّاً، فكرة الحرب، ـ يظلّ أكثر مَيْلاً إلى رؤية العرب والمسلمين بوصفهم «آخرَ مَريضاً»، وإلى أنَّ مرضهم يَقتضي معالجةً خاصّةً بطرقٍ لا تؤدّي إلى ما يمكن أن يُحوّلهم إلى مصدرٍ لِلمتاعب تزيد في إزعاج «العالم المتقدّم» وفي تشويش حياته، وتعرقل مسيرته التي تهدف إلى تحقيق التقدّم والخير للإنسانيّة جمعاء!

وفي هذا الرّأي أنَّ الحربَ الأميركية على العراق ستولّد للغرب، ومن ضمنه الولايات المتحدة نفسها، مزيداً من المشكلات، لا على المستوى الإقليمي العربيّ وحده، وإنّما كذلك على المستوى الكونيّ. ولا يجوز، إذاً، أن نستغرب أن ينضمّ إلى هذا الرّأي بعض المفكّرين والكُتّاب الإسرائيليين من أمثال عاموس عوز. تمثيلاً لا حصراً. (جريدة **لوموند**، السبت ٢٢ شباط، ٢٠٠٣).

ونستخلصُ من هذا «الرّأي الغربي»، ظاهريّاً، أمرين:

الأوّل ثقافيّ يرفض الحربَ، قطعيّاً، تمثّله أقليّة، مهمّة معنويّاً، غير أنّها ضئيلةُ الفاعلية، ومبعثرة.

الثاني سياسيٌّ يرفض الحربَ، غير أنّه يقبلها بشروط: أن تُجمعَ عليها «الإنسانيّةُ» كلّها، ممثّلةً بهيئة الأمم المتّحدة. وهذا مِمّا يؤكّد على أنّ الغاية من هذه الحرب هي القضاء على «شرّ مطلق» يهدّد الإنسانيّة جمعاء.

نستخلص أمراً ثالثاً مُضْمراً هو أنَّ الوقوفَ «الغَرْبيّ» ضدّ هذه الحرب إنما هو، في التحليل العميق الأخير، من أجل مصلحة الغَرْب، لا من أجل مصلحة العرب.

ـ ٤ ـ

أسأل الآن: ماذا يحدث للعرب في هذا العصر، ومع حضور إسرائيل في قَلْب أرضهم، ـ ماذا يحدثُ لهم في الواقع الحيّ، وفي الممارسة؟

والجواب، إن أردنا الصّدق، هو أنهم يُحَوّلون ـ يَتحوَّلون إلى «لاشيء»، أعني إلى شَراذم، وأنّ الفَاجعَ في هذا التَّحْويلِ ـ التّحوّل هو أنَّه يتمّ بِـ «أدواتهم» نفسها، ومن «داخلهم» أعني بِـ «لغتهم» ذاتِها.

إنها لغة «الإخراج». فكما يُفْتي ابن لادن، مثلاً، و«يُخْرج» جميع الذين لا يرون رأيه، من «الأمّة» أي من «الدّين» يفتي النظام العربي، ويُخرج جميع الذين لا يرون رأيه، من الدَّولة، وأحياناً من «العمل» ومن «الوطن» نفسه. و«الإخراج» في الحالين قَتْلٌ، أو نوعٌ من القَتْل.

إنها لغة التأويل السّائد لمفهومات «العروبة» و«الوحدة» و«القومية» و«السّلطة» و«الوطن» ـ الوطن، خصوصاً. ونعرف أنَّ هذه المفهومات ـ الشعارات تحفل بالتناقضات. ففي «الوطن العربي الواحد»، لا يستطيع العربي المواطن حَتّى أن يتنقل، بحرية، بين بيته في الرّياض أو دمشق أو بغداد، وبيت صديقه أو قريبه في الكويت أو الجزائر. فمن أين له، بالأحرى، أن يسكن أو يعمل بحريّة في هذا «الوطن العربيّ الواحد»؟

وهي نفسها «اللّغة» التي تقودُ الحياة العربيّة قيادةً لا بُدّ من أن تكون مؤسّسةً على «التّجمهر الأعظم» و«الكِهانة العالمة»، و«الدّهْمَاويّة العاملة» و«السّحر المنتصر» ـ سياسةً، وثقافةً.

إنها لغةُ «اللاّشيء». وهي مع ذلك الأكثر قوّةً وفاعليّةً، على صعيد الواقع، من أي شيء.

ـ ٥ ـ

سؤالي الأخير:

تُرى، أهناك بلدانٌ ـ كما تتهدّم الأبراجُ، تتهدّم هي كذلك؟

(٦ آذار ٢٠٠٣)

XVI. الحِصَاران

ـ ١ ـ

تجد الحربُ الأميركيّة ـ البريطانيّة على العراق كثيراً من المؤيّدين بين المثقّفين في أوروبّا والولايات المتّحدة. هذه ظاهرة ثقافيّة خطيرة، وإن كانت غير مفاجئة، خصوصاً في الوضع الدّولي الرّاهن، وما يَتّصل به خصوصاً بالصّراع الفلسطيني ـ الإسرائيليّ. تنهضُ حجّة هؤلاء على محاربة الفاشيّة وأشكال الحكم التّوتاليتاريّة. وينسى هؤلاء أو يتناسون أنّ موقفهم هذا ليس، على الصّعيد العمليّ، إلاّ تبشيراً بِشُموليّةٍ تتعدّى الإقليميّة إلى الكونيّة. وأنّهم، في ذلك، يعطون بعداً كونيّاً لِلهَيْمَنة وللواحديّة، ويُضْفونَ عليهما نوعاً من الشّرعيّة الفكريّة ـ الثّقافيّة. وهو موقفٌ ينطوي، إضافةً إلى ذلك، على تبسيطيّةٍ ساذَجة: كأنّهم يريدون أن يتغلّبوا على شرٍّ «جزئيّ» بآخرَ «كليّ» أو على خطرٍ مَحْدودٍ بآخرَ «غير محدود».

لا تُحارَبُ الشُّموليّات القائمة، وبينها شموليّة صدّام حسين، بهذا النّوع الأميركيّ من الواحديّة الأمبرياليّة. عدا أَنَّ القضاءَ على دكتاتوريّة إقليمية بأخرى كبيرة وشاملة إنّما هو توكيدٌ لمبدأ الدكتاتوريّة، وليس نَفْياً له.

إنه موقفٌ يناقض مبادئ السَّلام والتقدّم والعدالة. ويشجّع الغَزْو العسكري، فيما يخلق مناخاً ثقافيّاً لحروبٍ متواصلة.

نُضيف أنَّ التبشير بمثل هذه الحرب المزعومة «علاجيّةً»، أو «وقائيّةً» أو «استباقيّةً»، يُدخل العالَمَ في دوّامةٍ تتهدَّمُ فيها الأُسس الإنسانيّة والفكريّة

للحضارة، وللعلاقات فيما بين البشر، وتضع الإنسانَ وجهاً لوجهٍ أمامَ عالمٍ لا مكانَ فيه لغير الوحشيّة ـ أعني لغير شريعة الأكثر تسلّحاً وقدرةً على الإبادة.

وإذا قَرَنَّا ظاهرَ الحرب الأميركيّة على العراق بباطِنها «الدّيني»، كما تفصح عنه خطب الرئيس بوش، يتجلّى لنا مدى الانهيار الذي يهدّد عالمنا، اليوم. فَبِاسم إنقاذ هذا العالم، تُوضع التّقنيّة الوحشيّة في خدمة «رسالةٍ» «دينيّة»، تأمر بالغَزْو والقَتْل والتّدمير، بوصفها «فتوحاتٍ» لنشر هذه «الرّسالة الدّينية» الجديدة.

ثمّة أمرٌ آخر شديد الخطورة، هو كذلك، على الصّعيد الثقافيّ. فهؤلاء الذين يؤيدون هذه الحرب. يُهملون التأمّلَ في الحرب ذاتِها، بوصفها رؤيةً للعالم، أو وسيلةً لتغييره، أو بوصفها، هي في حدّ ذاتها، تراجيديا إنسانيّة. وينسون فعلَها في تدمير المنجزات البشريّة، وفي تهديم الإنسان من داخل، مُفْرِغةً إيّاه من معناه الإنسانيّ، ناظرةً إليه بوصفه مُجرّد شيءٍ بين الأشياء، وفي أنّها تَسْريحٌ لِلغرائز لكي تمارس القتلَ مِن أجل القَتْل. ينسون أخيراً أنَّ في ذلك علامةً على نهاية الإنسان.

ـ ٢ ـ

هذا من جهة المثقّفين الذين يؤيّدون هذه الحرب، في أوروبّا والولايات المتّحدة. فما يكون الأمر من جهة المثقفين العرب الذين يرفضونها ويدينونها بكلّ ما أُوتوا من قُدْرَة؟

فيما تنشر هذه الحربُ جحيمَها بين أبناء العراق، حاشدةً الطائرات والدّبابات والصّواريخ والقنابل ومختلف الأسلحة الأخرى للإطاحة بِشخصٍ مجرم واحد، فلا تطيح حتّى الآن إلاّ بالبراءة وبالأبرياء.

وفيما يخطّط أصحاب هذه الحرب لإدارة العراق بعد «الاستيلاء» عليه، كأنّه «ولايةٌ» جديدة،

وفيما يصرخ الشارع العربيّ ويدين ويرفض ويتطوّع للحرب إلى جانب الشعب العراقي، رافضاً، بغالبيته على الأرجح، صدّام حسين ونظامه،

في أثناء هذا كلّه، ينبغي على المثقّفين العرب أَلاّ يَنْقادوا، في هذا التشوّش

الرُّؤيويّ المُذْهِل، إلى ما يُبْطل عملَ الفكر وهاجسَ الحريّة. ينبغي عليهم ألاّ ينسوا التّجربةَ السياسيّة العربيّة في النصف الأخير من القرن الماضي، وتحديداً منذ «ثورة» ١٩٥٢ في القاهرة، و«ثورة» ١٩٥٨ في بغداد. ينبغي عليهم، خصوصاً، أن يعيدوا التأمّلَ عميقاً في تجربة «الشّارع العربي». ينبغي عليهم، فيما وراء هذه الحَرْب الكارثيّة المدمِّرة، أن يتفحّصوا «الداء» القديمَ، العميق، الشّامل الذي يضرب الجسدَ السّياسيّ العربيّ برمّته.

وفي ظَنّي أنّ السّؤال البسيط الأوّل الذي يجب أن يطرحه كلٌّ منهم هو التّالي:

ماذا فعلَ صدّام حسين، طول ثلاثين سنةً، بثروة الشّعب العراقي العظيمة، وبخاصّةٍ النّفط ـ العامل الأوّل في هذه الحرب ـ وماذا فعلَ بشعبه؟

أمَا كان ينبغي أن تُوظَّفَ هذه الثّروة لتقدُّم العراق وسعادة أبنائه جميعاً في حياةٍ كريمة وحرّة:

لا يكون في العراق شخصٌ واحد عاطِلٌ عن العمل، أو أمّيٌّ واحد،
أو فقير واحد (انظروا إلى أبنائه في الجنوب).
أو منفيّ واحد (فكّروا بملايين العراقيين المشرّدين في أنحاء المعمورة)،
أو شخصٌ واحد يعيش دون تأمينٍ اجتماعيّ كامل؟

أَمَا كان ينبغي أن يكون الشعب في العراق على أُهْبةٍ أن يصبح مجتمعاً مدنيّاً، يعتزّ بتعدّديته، وبتنوّعهِ، بشريّاً وثقافيّاً، مِمّا لا مثيلَ له في أيّ شعبٍ على وجه هذه الكُرة؟

أمَا كان ينبغي أن يكون العراق مليئاً بالجامعات ومراكز البحوث في مختلف المجالات المعرفية والتقنيّة، تضاهي على الأقلّ مثيلاتها في أوروبّا والولايات المتحدة، كما هي الحال في اليابان وكوريا وغيرهما؟

أما كان يبنغي أن تكون الأرض العراقية نموذجاً متقدّماً في الزراعة والصّناعة، ومختلف أشكال النموّ؟

أمَا كان ينبغي أن تكون الْمؤسّسات العراقية، في مختلف أنواعها، مثالاً في العدالة واحترام الإنسان وحقوقه، واحترام التعدّد والتنوّع؟

أمّا كان ينبغي أن تكون حياة البشر في العراق أكثرَ حرّيةً، وطمأنينةً، وانفتاحاً منها في العصور السّابقة؟

لكن،

بدلاً من ذلك، ماذا فعلَ صَدّام حسين؟ حُوّلت الأرض العراقيّة إلى «بستانٍ» خاصّ، ومُلْكٍ خاصّ، وحرَسٍ خاصّ (جمهوري!)، وجيش خاصّ، و«شعبٍ» خاصّ.

حُوّلت إلى سجونٍ للمواطنين الذين لا يرون رأي النّظام، وإلى أَسْلحة لتدمير الوطن القومي، ولتدمير أوطان الآخرين، وأطلقت يد السّلطة لقتل من تشاء، كيفما تشاء، في الوقت الذي تشاء، مدمّرةً القانون والقضاء وأُسسَ العدالة كلّها.

وعملت «ثقافة» النّظام على تعميق الانقسام التقليدي في الشعب العراقيّ: العشائري، بَدْواً وحضراً، من جهة، والمذهبيّ الطّائفيّ، من جهة ثانية، دافعةً إلى ظُلماتِ الماضي شعباً بكامله، مؤكّدةً على تَجْزئتهِ وتَفْتيته.

وَازْدَهت هذه «الثقافة» بانتصاراتها في استخدام الغازات السّامّة لِضَرْبِ «أعدائها»، واستخدام التطهير العِرْقي، و«التّكفير القوميّ»، والعَسْكَرة، والإكراه والقَسْر الفكريين، والإرهاب، والاغتيال... إلخ.

وحوّلت الثقافةَ العراقية في الدّاخل إلى هُراءٍ لفظيٍّ أوحد، يمجّد سُلْطاناً ملهماً أوحد.

صار العراق أرضاً لا حياة فيها إلاّ لهذا «الأوحد»، ولتابعيهِ، وتابعي تابعيه «غير المغضوب عليهم ولا الضّالّين». وبدا هذا البلد العريقُ العظيمُ كأنّه مجرّد آلةٍ عمياء لا عملَ لها إلاّ الإبادة المنظّمة لا للإنسان وحده، وإنّما للطبيعة كذلك، في ازدراءٍ كامل لتاريخ العراق ولعبقريّاته.

ـ ٣ ـ

غير أنَّ هذا كلّه شيء، وهذه الحرب الأمبريالية الأميركيّة شيءٌ آخر. الأمر الأوّل لا يسوّغ، في أيّ حالٍ، وعلى أيّ مستوىً، الأمر الثاني. فهذه الحربُ مرفوضَةٌ قَطْعاً، كيفما نُظِرَ إليها، والوقوفُ ضِدّها إلى جانب الشعب العراقيّ، في تمييزٍ كاملٍ بينه وبين نظامه، واجبٌ قوميّ وثقافيّ وإنسانيّ، وحضاريّ. وهذا التّمييز ضروريٌّ وبالغ الأهميّة في حركيّة الوعي العربيّ، ويقظته. ذلك أنّ دعمَ صدّام حسين ونظامه، ليس مجرّد دَعْمٍ لطغيانه وأَوْحَديّته، وإنما هو كذلك تَسْويغٌ لِلطّغيان والأوحديّة في الحاضر العربي، ودفاعٌ عنهما. خصوصاً أنّهما يمثّلان نزعةً طاغيةً في السّياسة العربيّة، لا بالنّسبة إلى طبيعة النّظام العربيّ وحده، وإنّما كذلك بالنسبة إلى جماعاتٍ كبيرةٍ وكثيرة ومتنوّعة، تَعوّدت أو عُوِّدت على ألاّ تُدافِـعَ عن حقوقِها، وحرّياتها، بِقَدْر ما تُدافِـعُ عن حقوق السّلطة وحرّياتها.

ـ ٤ ـ

تبقى المسألة المحيّرةُ، المرّة، العصيّةْ، الأشدُّ غرابةً، والأعمق سخريةً ومأساويّةً في آن:

حربٌ تدور على أرض العرب،

بأموال العرب،

بدعوى تحرير العرب،

في غيابٍ شِبْهِ كاملٍ لنظام العرب.

XVII. وراء التّاريخ، تحت المستقبل

ـ ١ ـ

ربّما سيقالُ في المستقبل عن التّاريخ الرّاهن الذي تكتبه، على الأخصّ، السّياسة الأميركيِة، وتشارك فيه السّياسَةُ العربيّة والسّياسة الإسرائيليّة بنصيبٍ كبير، إنّه ليس إلاّ بلاغةً تُعمّمها وسائل الإعلام الكثيرة المتنوّعة، للتوكيد على أمرين:

١ ـ العالم سِلعة،

٢ ـ السّياسة لغةٌ في فَنّ التَّسْليع.

ـ ٢ ـ

إذا كانت الولايات المتّحدة تشطر العالم، اليوم، شَطريْن: معها وضِدّها، فإنّها تمزّق العربَ أَشْتاتاً، فيما توجِّه أعمالهم وأفكارهم إلى درجةٍ تبدو معها كأنّها مقيمةٌ في «البيت العربي». وهي إقامَةٌ تُقيم حاجزاً ضَخْماً بين الأنظمة والشعوب.

ـ ٣ ـ

سألني مرّةً أحدُ الأصدقاء الأميركيين من مثقّفي اليسار سؤالين لم أجب عنهما، أطرحهما بدوري على الوعي العربي:

١ ـ لماذا يبدو الحكّام العرب، في تعاملهم مع الولايات المتّحدة، كأنّهم رؤساء شركاتٍ لا رؤساء بلدان؟

٢ ـ لماذا يبدون كأنّهم قادة أحزابٍ وقبائل، لا قادة شعوبٍ تمتلك تراثاً حضاريّاً عظيماً؟

ـ ٤ ـ

صَحيحٌ أنّ الولايات المتّحدة تكاد أن تصبح، اليوم، بقوّتها المادّية والثقافيّة، امبراطوريّةً ترسم حدودَها كما تشاء، وتحوّل هيمنَتها إلى نَوْعٍ من الحقّ.

صحيحٌ أنَّ مقاومةَ مثلِ هذه الهيمنة الامبراطورية ليست بالأَمْر السَّهل، خصوصاً في الحالة العربية ـ الإسلاميّة التي تفتقد النّواة الصّلبة في هذه المقاومة: الوحدة الكاملة بين الأنظمة وشعوبها. فهذه الحالة تنهض على «وحدةٍ» من نوع آخر، وحدة السُّلطة والقوّة العسكريّة القامعة. وهي نفسها «الوحدة» التي تجعل من البلدان العربية ـ الإسلامية فرائسَ سهلةً جدّاً للهيمنة الأميركية. وهي نفسها «الوحدة» التي تلغي علاقات الحوار الحقيقيّ والنّدّيّة بين الولايات المتّحدة والبلدان العربيّة ـ الإسلاميّة، وتُحلّ محلّها علاقات السيّد والمَسود. الآمر والطّائع. المهدِّد والخاضع.

و«طبيعيٌّ»، إذاً، أن تفرض الولايات المتّحدة سياستَها (العسكريّة والاقتصاديّة والثقافية) على البلدان العربيّة ـ الإسلاميّة، وأن تمارسَ هذا «الفرض» دون أيّة مقاومة. كأنّ هذه البلدان مجرَّدُ «ضَواحٍ» و«أكواخٍ» حول العاصمة الأميركيّة.

ـ ٥ ـ

المشكلة في هذا الإطار ليست في «كيف تتحرّر البلدان العربيّة ـ الإسلاميّة من الهيمنة الأميركيّة» بقدر ما هي في: «كيف يتحرّر بعض العرب والمسلمين من «عبادة» السّلطة، ويقتنعون بأنّها لا تؤخذ بقوة العسكر والمال، بل بقوّة الشعب، وبأنّها تبعاً لذلك ليست امتيازاً، بل مسؤولية»؟ ذلك أنَّ «الكيف» الأول مَرهونٌ بهذا «الكيف» الثّاني.

ـ ٦ ـ

ربّما يتوجّب علينا، أحياناً، أن نسألَ أسئلةً بسيطةً، أوّليةً، وساذَجة:

هل يستحقّ الوصولُ إلى السّلطة أو البقاء فيها، أيّاً كانت «عظمتُها» أو كان «سحرها» الثّمنَ الذي يدفعه العرب والمسلمون: التخلّف، التفكّك، الانهيار؟

ولقد اخْتُبِرتْ السّلطة، وبخاصّةٍ «الثورية»، في النصف الثاني من القرن المنصرم. وهو اختبارٌ يؤكّد أن العرب ازدادوا انهياراً على جميع المستويات، وأنّ أصحاب السّلطة بينهم ازدادوا، بالمقابل، تمسّكاً بها، على جميع المستوياتِ أيضاً.

لماذا؟

هل يعكس موقف «عُبّاد» السّلطة هؤلاء «تقليداً» دينيّاً ـ ثقافيّاً؟ تقليداً لا يعترف إلاّ بما هو «قائِمٌ»، «موروثٌ»، و«خاصٌّ» بفئةٍ دون أخرى؟

هل يُلغي من دائرة اهتمامه وذكره معانيَ تنطوي عليها كلماتٌ كمثل: الشعب، الوطن، الدّيموقراطية، الحريّة، العدالة، الفكر، الفنّ... إلخ؟

هل يرى أصحابُ هذا الموقف أنّ العملَ الإنسانيَّ من أجل الممكن إخلالٌ بالخضوع إلى مشيئةِ اللّه القائمة؟ أو أنّ البحثَ عن الممكن جريمةٌ في حَقّ الواقع، وأنّ المطالبةَ بتغيير السّلطة هي، تبعاً لذلك، شكلٌ من أشكال الجريمة؟

هل يرون أنّ كتابةَ الممكن مَحْوٌ لكتابة الواقع، وأَنَّ أخطاء الحاضر أهون من الوقوع في مغامرة البحث عن المستقبل؟

أم ترانا، جميعاً، لا نريد أن نعرف، ولا أن نتعرّف، ولا أن نعترف؟ وإنما نريد أن نرفع «تاريخَنا» بيتاً ضَخْماً وأن نجلس فيه ـ نَدَّخِرُ، ونلهو، ونتذكّر.

ـ ٧ ـ

أضيف إلى هذا كلّه أنّ هذه «العُقدة السّلطوية» الخاصّة بالعرب، تحوّلهم إلى أدواتٍ يَلتهم بعضها بعضاً، ويُلغي بعضها بعضاً. وتحوّل ثقافتهم إلى لَغْوٍ في الثّناء والهجاء. وتحوّل كتاباتهم إلى «مَجازرَ»، فيما بينهم ـ «لغويّةٍ» حيناً، و«دمويّةٍ» حيناً آخر.

وفي ذلك، يتحوّلون موضوعيّاً (من حيث أنهم يشلّون قُدراتِهم هم بأنفسهم)، إلى أدواتٍ «تقوّي» الولايات المتّحدة في فَرْضِ إرادتها عليهم، عندما تشاء، وفقاً لما تشاء، و«تُضعف» القوى العالمية التي تناهض الهيمنة الأميركيّة. اللاّحرية، اللاّديموقراطيّة، اللاّإنسانيّة، اللاّإبداعيّة ـ هذه كلّها حليفٌ موضوعيّ لهذه الهيمنة. وهي اسمٌ آخر للطغيان ولواحديّةِ الفكر والرّأي، ولازدراءِ الإنسان وحقوقه.

هكذا سيقال، تاريخيّاً، إن العربَ دعموا الولايات المتحدة، في إقامة امبراطوريّتها العدوانيّة، الفارغة إلاّ من المال والسّلاح، وفي إقامة حدودٍ جديدةٍ بين البشر: حدود «الخير» و«الشرّ»، حدود «الدّين»، و«السّماء»،

وفي تحوّل الولايات المتحدة إلى نقطةٍ مركزيّةٍ كونيّة جاذبة، وفي النّظر إلى الاستعمار بوصفه «مُحرِّراً» و«حامياً».

ـ ٨ ـ

هل الفكر الذي لا هدفَ له غير أن يبدع أساليبَ الهيمنة، وطُرقَها، ووسائلها التقنيّة ـ العسكريّة، هو فكرٌ حَقّاً؟

سؤالٌ أطرحه على المفكّرين الأميركيين.

ـ ٩ ـ

ـ ما النتيجة، إذاً، أو ما الغاية من سياسة الولايات المتحدة، بالنسبة إلى العرب؟

ـ هي أن يظلّ العرب «وراء» التّاريخ، و«تحت» المستقبل.

ـ ١٠ ـ

تخلق الولايات المتّحدة، بسياساتها الامبراطوريّة، لكلّ مفكّرٍ حرٍّ في العالم، عذاباً يتخطّى شخصه، ويتجاوز عواطفه الخاصّة وآلامه الخاصّة.

تخلق عذاباً حضاريّاً،

تخلق عذاباً على مستوى الإنسان والكون.

XVIII. ماذا بعد الاحتلال ـ السقوط؟

ـ ١ ـ

يجب أن نخجل من رؤية الأميركيين والبريطانيين يطوفون بابتهاج في شوارع بغداد والبصرة، بوصفهم محرِّرين. يجب أن نخجلَ من رؤية العراقيين يتهافتون على الماء والخبز كأنهم لم يروهما أبداً في بلادهم ـ بلاد الماء والخبز. يجب أن نخجل من السّلب والنّهب اللذين مارسهما بعض العراقيين بدافع الحاجة، أو بدافع الطّمع، أو بدافع الحِرفة. يجب أن نخجل، أن نخجل جميعاً، من المحيط إلى الخليج، مما حدث ويحدث في العراق. يجب أن نعتذر للّغة العربية العظيمة عن هذا الاسم الذي أُطلق علينا: العرب.

لكن، لكن... أليس صدام حسين المسؤول الأول عن كلّ هذا الذي حدث ويحدث في العراق، بدءاً من تولّيه مقاليد السلطة؟

بدلاً من أن يعطي حياته لشعبه، أخذ هو حياة الشعب، وأخذ ثرواته كلها، كأنها ملكٌ شخصي، له ولـ «عائلته».

ولماذا، بوصفه «القائد الملهم، الأوحد، المنقذ» لم يقل لأبناء شعبه: لم أعد أتحمّل فقركم، وأنشأ لهم مشروعاتٍ ووفّر لهم العمل؟ لماذا لم يقل لهم: لم أعد أتحمّل أمّيتكم، وعلّمهم جميعاً؟ لماذا لم يقل لهم: لم أعد أتحمّل تخلّفكم، وهيّأ لهم وسائل التمدّن والتحضّر والتقدّم؟ لماذا لم يقل لهم: لم أعد أتحمّل عبوديّتكم، وأعطاهم الحرّية؟ لماذا، لماذا؟

لأنه لم يكن يعرف أن يقول إلاّ عبارة واحدة: أنا الأوحد، ولا أتحمّل

أحداً يخالفني الرأي. من يقول: لا، سيُقطع رأسه. من يقول: نعم، ستُغدق عليه النِّعم.

إن قادةً من هذا النوع ليسوا إلاّ مجموعة من المرضى العقليين والنفسيين معاً. ومكانهم هو كرسيّ المستشفى لا كرسي الحكم.

ـ ٣ ـ

نُخطئ كثيراً حتى الإجرام في حقّ تاريخنا ومصيرنا ومستقبلنا، وفي حقّ إنسانيتنا قبل كل شيء، إذا ألهانا هذا الغزو الأميركي ـ البريطاني الظالم، الكريه، المرفوض، عن رؤية الواقع، عن رؤية أنفسنا وأخطائنا، وعن رؤية الحقيقة.

ولطالما أطعنا مثل هذا الإلهاء، طولَ القرن العشرين المنصرم، وسِرْنا بمقتضياته. وكثيراً ما أعمانا، وكثيراً ما دفعنا غالياً جداً، ثمناً لذلك. خصوصاً بعد «ثورة» ١٩٥٢، في القاهرة، و«ثورة» ١٩٥٨ في بغداد، وغيرهما من «الثورات» العربية... دفعنا حياتنا، وحرّيتنا، وثرواتنا، وقتلنا فكرنا وثقافتنا.

وهو إلهاءٌ لا نزال، كما يبدو، نستَسْلم له حتى اليوم.

إنَّ رفض الغزو الخارجي يظلّ موقفاً ناقصاً ولا يكتمل إلاّ بأن نرفضَ في الوقت ذاته نظام الطغيان الداخلي.

ـ ٤ ـ

لم يكن النظام الصدّامي البائد مُدافعاً عن العراق والشعب العراقي، بل عن سلطته عليهما. لم يكن حامياً لبغداد عاصمةً للعراق، بل لبغداد عاصمةً لشخصه الأوحد. لو كان الأمر عكس ذلك، لما انتهت الحال به وبالعراق إلى ما انتهت إليه. هكذا انقرضَ. بتنويعاته البوليسية كلها، وبأسلحته كلها، وبثقافته الأمنية والحزبية كلها. وبقي العراق والشعب العراقي ـ لكن بأي ثمن ـ في حالةٍ مريعةٍ من الدمار المعنويّ والماديّ، سبّبه العدوان الوحشيّ الصدّامي، واكتمل بالعدوان الوحشيّ الأميركي ـ البريطاني.

ـ ٥ ـ

الآن، بعد سقوط بغداد، هذا السقوط الكارثيّ، ممسوخةً في «قائدٍ أوحد»، وفي «حزب أوحد»، هل يحق لنا أن نحلم بأن ينهض في العراق نظام يقوم حقاً بإرادة شعبه ـ على الحرّية، والإيمان بالإنسان بوصفه القيمة الأولى والغاية الأولى، واحترام تعدّده واختلافه؟ هل يحق لنا أن نحلمَ بيوم لا يعود فيه الشعب العراقي ينفي بعضه بعضاً، أو يقتل بعضه بعضاً، أو يخون ويكَفّر بعضه بعضاً؟

ـ ٦ ـ

الحقّ، استطراداً، أن المسألة العربية اليوم هي أولاً مسألة السلطة. السلطة التي تجرِّد الفرد من حرّيته، فتجرّده بذلك من كينونته ومن إنسانيته وتساويه بالأشياء. المسألة هي أن تعرف السلطة أن «جيشها» يُغلب ـ مهما كانت قوته، ببوليسه وأمنه وحرسه «الجمهوري»، أو غير الجمهوري، وأن «ثقافته» الجماهيرية، أو غير الجماهيرية، تُغلب هي كذلك، مهما كانت «أجهزتها» قوية ومنتشرة، وأن الشعب هو الذي يبقى. وأن الإبداع الثقافي الإنساني هو الذي يبقى.

استطراداً كذلك، أميل إلى الظنّ أن الذين كانوا يرفعون صور صدام حسين في بعض مظاهرات التعاطف مع العراق، وبخاصة في فلسطين، لم يكونوا يفعلون ذلك حباً به، لذاته وفي ذاته. كانوا يرون في العراق تطلّعهم إلى التحرر من إسرائيل وطغيانها، من الأجنبي وهيمنته. كمثل أولئك الذين تعاطفوا مع الولايات المتحدة أو بريطانيا: لم يكونوا يفعلون ذلك، على الأرجح، حباً ببوش وبلير وبجيشيهما، وإنما كانوا يتماهون عبرهما، بالقوة ـ قوّة العراق، قوة الشعب العراقي، القادرة على التحرّر من طغيان النظام الصدّامي.

إنها، على الأرجح، ظاهرة لا تدخل في التصنيف السهل الاعتباطي: وطنية، عمالة، خيانة ـ وإنما هي مسألة نفسية: ظاهرة يمكن أن نسمّيها، موقّتاً، (إلى أن يجيء اسمٌ أفضل) بِـ «كَبْشِ الرّجاء»، استكمالاً لظاهرة: «كبش الفداء».

ـ ٧ ـ

لقد علّمتنا السلطة في العراق، منذ ١٩٥٨ ألا ننسى طغيانَ الحجاج، والطغيان العباسيّ، من حيث أن طغيانها كان امتداداً لهما، إن لم يكن أكثر هَوْلاً. وهذا التعلّم أوصلَ بعضنا، وأنا منهم، إلى الظنّ أن الشعب العراقي غير مُهيّأ لأن يحكم نفسه إلاّ بالعنف والقتْل. إلى الظنّ أن في كلّ عراقي يعيش شخصان: حرٌ وطاغية، الحسين والحجّاج. معاً، في الآن ذاته. إلى الظن أنّ الماضي يتكرّر حقاً: تمتلئ شوارع المدن العراقية بالقتلى، بتهمة أنهم «أعداء الحريّة»، كما كانت تمتلئ في الماضي، بحجة أنهم «أعداء اللّه». إلى الظن أن دوّامة العنف ستطرد عنف الحاكم وعنف المحكوم معاً. خصوصاً أن صورة هذا العُنف الدموي اللاّإنسانيّ، في أحداث ١٩٥٨ العراقية، وما بعدها حتى سقوط النظام الصدّامي، لا تزال ماثلة، وحيّة. تلك الصورة البشعة حتى حدود اللامعقول: باسم الحريّة، والتقدّم، والعدالة... إلخ، يُسحب الإنسان في الشارع، ويشوّه جسمه، وتُقطع أعضاؤه.

والكارثة الكبرى الثقافية ـ الأخلاقية هي أن «ممثّلي» الشعب العراقي كلهم، «قوميين» و«شيوعيين»، شاركوا في رسم هذه الصورة. ولم يحدث أي احتجاج على هذا الفعل، أو أيّ اعتذار، أو أي اعترافٍ بالخطأ. على العكس، واصل بعضهم الزّهْوَ والفخرَ بهذه الصورة.

كانوا جميعاً يقتلون شعبهم، حُباً وتكريماً لهذا الشعب!

ـ ٨ ـ

إن جسد العراق المضرّج بالدماء، لا يُرى حقاً إلاّ إذا رؤي بكلّيته: بجراحه «الداخلية»، و«الخارجية» معاً. والكلام، ثقافياً، على الجانب الخارجي وحده، يظلّ ناقصاً، عدا أنه يُضمر تسويغاً للداخل ـ بطغيانه كلّه، وجرائمه كلّها. فلا يجوز أن ننسى أن الشعب العراقي الذي غُزي كان في الداخل مُعتقلاً.

لا تتجزّأ الحرّية. حرّية الداخل شرط أوّل للكفاح ضد عدوان الخارج. ولقد محا النظام الصدّامي الحرّية. وبمحوه هذا أبطل الوطن، وأحلَّ نظامه

محلّه. بحيث أصبح النظام الوطن كلّه. ولم يعد هناك شعب: حلّ محلّه «فدائيو صدّام»، و«حرس صدّام» (الجمهوري!)، و«جيش صدام»، و«ميليشيات صدّام». وحلَّ محل تنوّع الشعب وتعدديته «حزب صدام الأوحد». ولم يعد هناك ثقافة عراقيّة: حلّت محلّها «ثقافة القائد الملهم».

إن بلاداً لا حرّية فيها، لا إنسان فيها.

إنّ بلاداً تُمسخ في نظام ديكتاتوري، في حزب أوحد، ليست في أبسط وصفٍ لها، إلاّ سِجناً. ما من إنسانٍ يؤمن بنفسه وبالإنسان يدافع عن السجن. وإذا حدث ذلك، فإن هذا الدفاع جريمة أخرى. الإنسان، الحرية، الكرامة البشرية هي هنا، أولاً، وقبل أي انتماءٍ لأية جماعةٍ، ولأي بلد.

لا يصح أن نماهي بين البلاد ونظامها، حتى عندما يكون هذا النظام ديموقراطياً حقاً، فكيف إذا كانت استبداداً وطغياناً. الوطنية انتماء للوطن، لا للنظام أيّاً كان. وفي هذا الإطار تحديداً، يجب أن يتابع الفكر مهمّته الأولى: النقد، فينقد النظام باستمرار من أجل المضيّ قدماً في تعميق الأسس الديموقراطية، وفي ترسيخ الحريات، وحقوق الإنسان، وفي جعل التقدّم حركة حيّة متواصلة في اتجاه مستقبل أفضل.

لا أحب كلمة «خيانة»، في استخدامها الشائع. غير أنني سأستخدمها هنا. فأقول إن الخيانة الكبرى هي خيانة الذات: التخلّي عن الحرّية، وقبول العبودية. إذ في هذه الحالة، لا يعود الإنسان إنساناً، وإنما يصبح شيئاً آخر. إن خيانة كل ما يستعبد الإنسان، أيّاً كان، هي العمل الأكثر وفاءً وأمانةً للإنسان والوطن والبشر.

ـ ٩ ـ

ما يكون عمل الثقافة العراقية، والعربية بعامة، بعد سقوط النظام الصدّامي؟

إنه في التأسيس لما يخلّص العراق من الاحتلال الأميركي ـ البريطاني، ومن أمراضه الكثيرة، المتنوعة. أقول «التأسيس»، لكي لا نكرّر، من جديد، تجربة العمل الثقافي العربي، من أجل فلسطين، ومن أجل الناصرية، ومن أجل

الاشتراكية والتحرر من الاستعمار... إلخ، إلخ، مروراً بـ «الوحدة»، طبعاً، و«الوطن العربيّ الواحد» ـ تلك التجربة البائسة، الفاشية في كثيرٍ من مظاهرها، الدينية في كثير من مظاهرها الأخرى، والتي لم تكن إلاّ جزءاً من هزائمنا وانهياراتنا.

هذا أولاً. وثانياً، في التأسيس لثقافة عراقية ديموقراطية، تعددية، لا تكون فيها «الجماجمُ منافضَ للسجائر» كما كان يشتهي أحد شعراء اليسار العراقي ـ ثقافة تحترم الإنسان وحقوقه، خارج كل انتماء غير الانتماءِ لأرض العراق.

لكن، لكن ـ إذ تنظر أيها القارئ في هذا الفراغ الهائل من المحيط إلى الخليج، أفلا تشعر، إن كنت صادقاً مع نفسك، أنْ ليس لكَ ما تبنيه، أن ليس بين يديك، أمامكَ وحولك، إلاّ ما تهدمه، وأن عليك أن تهدمَ حتى نفسك لكي تُحسن البناء من جديد؟

(١٧ نيسان ٢٠٠٣)

XIX. ثلاثة أصواتٍ:
أين دورُ العرب، اليوم؟

ـ ١ ـ

كنّا أربعةً في جلسةٍ، في مقهى «الدّوماغو» في باريس: ثلاثة فرنسيين وأنا. تحدّثنا عن الوضع الثقافي الرّاهن في فرنسا، عن البلبلة التي تخضّه، توجّهاً وانتماءً. عن الكُتّاب اليساريّين الذين تحّولوا إلى اليمين. عن النّقد شِبْهِ الحاقد الذي ينصبّ على الإسلام والمسلمين، دون تَمييزٍ، غالباً. عن العرب، اليوم، وعن الدّور الذي يُنتظَرُ منهم في هذه المرحلة التّاريخيّة ـ مرحلة «الهجوم» عليهم ـ «غزواً»، أو «استعماراً آخر»، أو «تفتيشاً»، ، بدءاً من فلسطين، وانتهاءً بالعراق ـ الآن.

الثلاثة أصدقاء لي، شخصيّاً، وللعرب وقضاياهم، بِعامّة: شاعِرٌ، وروائيّ، ومفكّر. قِيلت في الحديث آراءٌ وأفكارٌ أوجزها في ما يلي:

ـ ٢ ـ

الشّاعر

ـ «يبدو لي أنّ كلّ شيء مُهَيّأٌ، موضوعيّاً، لكي يقوم العربُ في العصر الرّاهن، بدورٍ تاريخيٍّ فريد، لا على المستوى الإقليمي وحده، وإنما كذلك على مستوى الكون.

كلّ شيء: ماضيهم، تراثهم، الطّاقات البشريّة، الموقع الاستراتيجيّ، الثّروات الماديّة، فرادة الثقافة وغناها وتنوّعها، خاصيّة الانفتاح الحضاري

ونزوعهم التّاريخي إلى السّلام والتّعايش، في شراكة إنسانيّة، متنوّعة ومتكاملة.

وهذه مادّةٌ عظيمة تؤهّلهم للقيام بهذا الدّور. فلماذا لا يقومون به؟ لماذا لا يسيرون، على الأقلّ، في هذا الاتّجاه؟ وماذا يحول دون ذلك؟ سلطة الخارج، أم سلطة الداخل؟ أم هما معاً؟ أم هناك أشياء أخرى لا نعرفها؟»

ـ ٣ ـ

الرّوائيّ

ـ «صحيحٌ ما تقوله، مبدئيّاً. لكن، هل يكفي حضورُ هذه «المادّة»؟ إن مجرّد حضورها، مهما كانت عالية وغنيّة ومتنوّعة، كما تقول، لا يكفي للقيام بهذا الدّور. «المادّة»، مهما كانت، ليست عاملاً حاسماً. الإنسان هو العامل الحاسم. الإنسان الحرّ، الرّائي، المريد. واستناداً إلى ما أقرأ عن العرب وأوضاعهم السّياسية والاجتماعية والثقافية، ومن ضمنها ظاهرة الهجرة، يؤسفني أن أقول إنّ هذا الإنسان غائب. أو هكذا يَبْدو لي، دون أن أدّعيَ المعرفة الكاملة.

المسألة، إذاً، ليست في مجرّد حضور «المادّة»، وإنما هي، بالأحرى، في غياب الإنسان القادر على استخدامها في سبيل تقدّمه وارتقائه.

والملحّ، بالنسبة إليّ، هو أن نسأل العرب: لماذا، لماذا غيابُ الإنسان، في بلدانكم؟».

ـ ٤ ـ

المفكّر

ـ «بناءً على ما أقرأ وأرى، نظراً وممارسةً، أذهب إلى القول إنّ التأمّل في الوضع العربيّ الرّاهن، سياسيةً واقتصاداً وعلاقةً مع الآخر، يكشف عن أنّ العرب توقّفوا عن رؤية أنفسهم، كما نرى إليهم نحن من خارج، بوصفهم حضوراً ثقافيّاً أو سياسيّاً واحداً. عن أنّهم غارقون، على العكس، في رؤية

أنفسهم بوصفهم «فئاتٍ» و«جماعاتٍ»، و«مصالح». لا نشعر أنَّ لهم رؤيةً موحّدةً لحاضرهم، أو لمستقبلهم، أو لعلاقاتهم مع الآخر.

وفي ظني أنّ «الانقسامَ» هو السِّمَةُ الأولى في الوضع العربيّ، على الرّغم من مظاهر «التآلُف» وبلاغته اللَّفظيّة. ويكاد هذا «الانقسام» أن يكون «عموديّاً»: يَتخطَّى حدودَ التنوّع والتعدّد، لكي يُصبح انقسامَ «بلدانٍ» و«هويّات».

وأخشى أن يكون هذا الانقسام امتداداً لما كان يُشبهه في بعض مراحل التّاريخ العربي التي كان العربُ فيها يواجهون الآخر (الأجنبيّ): في أثناء الغزو المغولي، في الحروب البيزنطيّة، في الأندلس العزيزة برمزيّتها الحضارية على أدونيس وعلينا جميعاً، في أثناء الغزو الصّليبيّ، وفي فترة الاستعمار العثماني ـ حيث تجسَّد هذا الانقسامُ، ركوداً وانهياراً وتفتّتاً.

وها هم اليوم في حيرة وارتباكٍ إزاء «مشروع» الغزو الأميركي للعراق، فيما يُمارس هذا الغَزْو، يوميّاً، في فلسطين، عبْر السّياسة الإسرائيليّة.

وما لا نقدر أن نفسّره، نحن أصدقاء العرب في الخارج، أو نحن «أصدقاءهم الأجانب» هو أنّنا نرى تضامُناً داخليّاً وانفتاحاً وتآلفاً بين بلدانٍ مختلفةٍ في اللّغة والقوميّة والثقافة كالبلدان الأوروبيّة أكثر مما نرى ذلك في بلدانٍ كالبلدان العربيّة، على الرّغم من أواصر التآلف والتّقارب، بَل الوحدة فيما بينها.

الأغْربُ هو أنّ هذا الانقسام يتحوّلُ إلى عازلٍ بين العرب وذواتهم وواقعهم ومصيرهم، وبينهم وبين ممارساتهم ومسؤوليّاتهم. وهو عازِلٌ يتحوّل بدوره إلى «لغةٍ» خاصّةٍ في إعفاء النّفس من جميع التّبعات، وإلقائها على الآخر ـ الأجنبيّ، العدوّ، المستعمِر. هكذا يُخْفُون أنفسَهم عن أنفسهم: لا يعودون يفكّرون بما صنعوه بأيديهم ذاتها، وبما يصنعونه، ضِدّ حياتهم، وضدّ مصيرهم. وهكذا يُصبح الخطأ دائماً خطأ الآخر ـ الأجنبيّ. فيما تبدو الذّات بريئةً، ومظلومة.

ويكاد هذا التوقّف عن رؤية الذّات أن يصبح قاعدة للنظر والعمل.

لكن، كيف لمن لا يرى ذاته أن يرى الآخر؟

وكيف لمن لا يرى ذاته، ولا يرى الآخر، أن يكون له حضورٌ في العالم، أو أن يكون له دورٌ في بنائه؟

هذا التوقّف عن رؤية الذات، هو في آنٍ امْتِناعٌ ومَنْع:

امتناعٌ ذاتيّ عن المعرفة، ومَنْعٌ موضوعيٌّ من الوصول إليها. وفي هذا ما قد يفسِّر، استناداً إلى ما نقرأُ ونسمع، كونَ الرّقابة هي المؤسّسة «الثقافيّة» الأولى في بعض البلدان العربيّة.

ولئن كان «المَنْعُ» في هذا الإطار نوعاً من قَتْل المعرفة، فإنّ التعوّدَ على قتل المعرفة يُسَهّل كثيراً التعوّدَ على قتل الإنسان ـ الإنسان الذي هو، تحديداً، معرفة. أو التعوّدَ على تغييبه.

أعتذر لهذه الإطالة. واسمحوا لي أن أختم كلامي بسؤالٍ كذلك: لماذا يخبئ العربيّ نفسَه عن نفسه؟»

ـ ٥ ـ

الشاعر

ـ «أودّ أن أعودَ إلى الكلام على دور العرب المُرتَجى، على الرّغم من كلّ شيءٍ ـ مِمّا كشفَ عن بعضه حديثُنا، خصوصاً في ما يتعلّق باللّحظة الرّاهنة، لحظة انعدام التّوازن الدّولي. فالعرب، وبالتّعاون مع بعض الدّول الأوروبيّة، يمكن أن يلعبوا دوراً أوّل في إعادة هذا التّوازن. يمكن أن يُسهموا، أساسيّاً، في تكوين قُطْبٍ آخر للحدّ من جموح القطب الأوحد، اليوم: الولايات المتّحدة الأميركية. وذلك في إطار الشّرعية الدّولية، وفي إطار حقوق الإنسان، وفي إطار العمل على تكوين نظامٍ دوليٍّ جديد.»

ـ ٦ ـ

عندما انتهت الجلسة، سألني الشاعر بإلحاح:

ـ «ما شعورك وأنتَ تقرأ أخبارَ ما يجري على الأرض العربيّة وباسم العرب؟»

وأجبته، (معتذراً للقارئ الذي وعدته بأنني سأكتفي بنقل ما قاله هؤلاء الأصدقاء) ـ أجبته:

ـ «أشعر أنّ في ما يجري على الأرض العربيّة، وباسم العرب، «مادّة» أساسيّة من «موادّ» التحوّلات الكبرى في القَرْنِ الحادي والعشرين ـ إن لم أقل «المادّة» الأُولى.

(٢٨ نوفمبر ٢٠٠٢)

XX. حول الحوار الثقافي، الأوروبي ـ الإسلامي(*)

I

عندما أقرأ عبارة «حوار ثقافي أوروبي ـ إسلامي»، أتساءل مباشرة: هل يمكن هذا الحوار؟

مع أنّ الحوار هو دائماً خطوة إيجابية لأنها تفترض اعتراف الطرفين واحدهما بالآخر، لا بأهميّة الآخر في ذاته لذاته فقط بل بأهميته للطرف المحاور.

وما الذي يدعو الآن بشكل خاص إلى الحوار؟ والحوار بين «هويتين» ثقافيتين لا يتم في جلسة أو جلسات. فهو عملية تاريخية متصلة. فهل سيكون لهذا الحوار أفق أو مستقبل يرعى أهدافه أو يواصل خطواته في اتجاه أفق جديد؟

لكن أية أوروبا؟ وأي إسلام؟ ففي أوروبا أكثر من أوروبا واحدة. وفي الإسلام أنواع عديدة من الإسلام.

ومن يقدر أن يمثل الإسلام حقاً؟ وهل هناك واقع فعلي لمثل هذه الوحدة الإجمالية غير المحددة لا بحدود ولا بهيئات ولا بسلطة عقائدية ولا بسلطة سياسية ولا ببلد؟

(*) ألقيت هذه الدراسة في ندوة للحوار الثقافي الأوروبيّ ـ الإسلاميّ. دعت إليها المنظمة الألمانية IFA، وعقدت في برلين، في قصر نويهاردنبيرغ، بين ٢٧–٣٠ أكتوبر/تشرين الأول ٢٠٠٢.

هذه تساؤلات أساسية إن شئنا أن يكون هذا الحوار الذي ندعو إليه، خلاّقاً وفعّالاً. دون ذلك نضيع في الغامض العامّ.

والحق أنّ كلمة «الإسلام» كما يتمّ تداولها اليوم خارج البلدان الإسلامية هي أشبه في غموضها وعمومها بكلمة «الغرب» كما تتداولها تلك البلدان بدورها. حتى أنها أشدّ غموضاً من كلمة أوروبا الغامضة هي أيضاً. والكلمتان على درجة من الغموض والإجمال والتعميم حتى لتفقد كل منهما معناها المحدد وتحمل ما يريد قائلها. فللكلمتين مستويات وأبعاد متعددة وشديدة الاتّساع وملتبسة.

ولئن كان وضع هاتين العبارتين على هذا النحو من الالتباس في الواقع الحاضر، فليس وضعهما في الذاكرة التاريخية بأقلّ التباساً. ولا شكّ أنّ تاريخ العلاقة بين العنوانين الحضاريين مسؤول بعض المسؤولية عن الالتباسات الحاضرة:

من ذهب إلى من في البداية؟ ولماذا ذهب؟

من أراد التأثير في الآخر، وفي أي اتّجاه؟

ولعلّ أول خطوة للإسلام في اتّجاه أوروبا كانت الأندلس. وأول رحيل لأوروبا في اتّجاه بلاد الإسلام كان الحروب الصليبية.

الإسلام أراد أن يحمل إلى أوروبا الدين.

وكانت أوروبا كلما ذهبت إلى بلاد المسلمين تحمل الحرب وفي ركابها البضائع. واستمرّت الحرب يوم كانت أوروبا معنية جداً بصحة «الرجل المريض». فلما «شفي» صارت معنية بتمدين البلدان المنتزعة من الدولة المريضة عن طريق «الانتداب» واقتطعت فرنسا واحدة من أغنى البقاع السورية هديةً وترضيةً للمريض التركي الذي تعافى، بينما قطعت بريطانيا وعداً بتقديم وطن لليهود في فلسطين.

ذلك «الطبّ الأوروبي» لِـ «الرجل المريض» يذكرنا، استطراداً، بِـ «الطب» الأميركي المقترح اليوم للإسلام وللعراق بخاصة.

ليس تاريخ العلاقة الأوروبية بـ «الإسلام» مفرحاً. ولا نقدر أن ننسى أن العلم الأوروبي وما يتضمنه من قيم عقلانية قد جاءنا في مواكب الجيوش والسلع الاقتصادية.

وحتى الآن تُعنى أوروبا مثلاً بنشر صورتها في العالم العربي فتقدِّم نفسها في محاضرات، في معارض، في أفلام وما شابه. ليس عملها هذا حواراً بقدر ما هو دعاوة. كأنها تريد أن يُصْغَى إليها، لا أن تُصغي هي كذلك. وكأنها تبحث عن متعاطفين وأنصار لا عن محاورين وأنداد. ولهذا تعامل الآخر، بوصفه محتاجاً إليها، وأدنى منها. هذه نظرة فوقية تُناقض أساسياً مبدأ الحوار. عدا أنها تعني ضمناً أنّ الثقافة الأوروبية تابعة للسياسة الأوروبية، وأنّ هذه الثقافة ليست إلاّ أداة ووسيلة أو غطاء وتمويهاً لتحقيق أهداف أخرى. هكذا نرى أنّ الموقف العميق لم يتغيّر، وإنما تغيّر أسلوب التعبير عنه. كان سابقاً يُمارَسُ بحديدِ الحرب، وأصبح اليوم يمارس بحرير الإعلام.

لماذا أذكر هذه الأمور؟ ولكن إذا لم يقدر الحوار أن يضعها مكشوفة في خارطة العلاقات وتاريخها فلن يكون الحوار إلاّ مجاملات سطحية! وإذا لم يستطع الأوروبيون التعرف على الآلام التي زرعوها ماضياً في بلدان الإسلام فلن يكون لهذا الحوار قدرة على اختراق سوء التفاهم العريق. بالتأكيد ليس في نيتي قطعاً تصريف الآلام الآن ولا المطالبة بالتعويض. ولكن الحوار يفترض الوضوح. وما يلف كلمة أوروبا من غموض مرتبط بهذه الذاكرة.

II

لا أعرف لماذا درجنا، نحن عرب الشرق الأوسط على انتظار مواقف راعية ومتفهمة تتعهدها أوروبا. مع أنه كان علينا أن نعتبر بما وقع لنا من خيبة منذ التحالف مع بريطانيا ودول الحلفاء ضد الدولة العثمانية وألمانيا في الحرب العالمية الأولى، وما كان من انقلاب «الحليف» ومكافأتنا بوعد بلفور ومعاهدة سايكس بيكو. ولكن يا للغرابة ما زلنا ننتظر من أوروبّا المساندة. ولا شك في أنّ سبب هذا الإصرار يكمن في رهاننا العميق على مبادئ الحداثة الأوروبية

ومضمونها الإنساني وعلى العنوان الباهر الباعث على الأمل: «حقوق الإنسان». ولكننا المرة بعد المرة نكتشف أنّ حقوق الإنسان هي امتيازات لأوروبا ولمن تمنحه هذه المكافأة أو هذا التعويض، كما فعلت في فلسطين على حساب العرب. وها هم الفلسطينيون الذين ناضلوا تحت شعارات ديموقراطية وشعبية في أطر علمانية تجمع أبناء الأديان والطوائف المختلفة، وتحت شعارات اشتراكية حيناً وعروبية حيناً يخسرون رهاناتهم الواحد بعد الآخر وينزلق بعض منهم في الاتجاه الديني المتشدد المغلق. إنّ ما يحدث في فلسطين ويرفضه الوجدان والعقل، الأوروبي والشرق أوسطي بل الإسلامي بعامة، ما هو إلاّ إفلاسٌ كامل للمبادئ التي بشّرت بها أوروبا وتمسَّك بها العرب الفلسطينيون وراهنوا عليها وتقبَّلوا بناءً على وعودها الوضع الراهن المفروض بقوة القوانين الأوروبية ـ الأميركية في الأمم المتحدة. ثمَّ يتبيَّن لهم أنّ حقوق الإنسان هي امتيازات لغيرهم وأنّ موتهم الطويل في الخيام والعراء موت مشروع في نظر هذه القوانين.

في كل حوار لا بدّ من أخذ هذه المسألة بالاعتبار لأنها المعيار الكاشف بالنسبة للعرب خاصة وللمسلمين في بلدان كثيرة. ومصير الفلسطينيين وحقهم في أرضهم في حدود ١٩٦٧، أي كما تقرها الأمم المتحدة وتعترف بها الدول هو خط أحمر في الحساسية العربية أولاً ثم في الحساسية الإسلامية. ولن يفهم العالمان العربي والإسلامي التناقض في التعامل مع قرارات الأمم المتحدة، بحيث يستدعي النفير العام عندما تمسّ هذه القرارات أو يتباطأ تنفيذها في العراق بينما تستمر المماطلة والمباحثات والمؤتمرات وحركات القمع والهدم والإبعاد وزرع المستوطنات نصف قرن، وتقضم حدود تلك الأرض المحددة في قرارات دولية. إنّ هذه المفارقة محكّ لصدقية المنظمات الدولية ولنظرة أميركا وأوروبا إلى تلك الجهة من العالم.

هناك واقع آخر لا بدّ من وضعه في دائرة الوضوح:

ظلّت بلدان إسلامية كبيرة وعديدة متباعدة يكاد بعضها يجهل كل شيء عن بعض، لولا لقاء الأفراد في مناسبات الحج. ليست بينها لغة مشتركة ولا حدود

مشتركة. فلمّا جاءت التقنية (الأوروبية) الحديثة إلى بلدان الإسلام وبينها المواصلات السريعة والإعلام، جعلت المسلمين يكتشفون امتداد الجغرافيا الإسلامية. ومع المساحات الهائلة للبؤس في بلدانهم وللظلم الذي وقع عليهم مع الاستعمار (وأوسع بلدان الإسلام خضعت للاستعمار باستثناء العربية السعودية واليمن الشمالي) ومع نهوض مثال الاتحاد السوفياتي على فكرة عالمية، استمد الحلم الإسلامي الواسع أو ما سمّاه روّاده «الجامعة الإسلامية» مقومات مشروع ممكن لاستعادة الخلافة، تلك الامبراطورية التي سقطت في نهاية الحرب العالمية الأولى.

وأحلام استعادة الامبراطوريات تتحرك مع ظروف البؤس والظلم والعجز عن ردّ ذلك. غير أنّ هذا الحلم نفسَه يتفسخ إلى كوابيس عبثية مريعة.

في هذا الجو يخيّل إليّ أنّ المناخ الذي يهيمن اليوم على الجمهور الأوروبي في النظر إلى الإسلام، مناخ يقوم على خلفية عنصرية غالباً، تتحدث عن الإسلام كما لو أنّ المسلمين جميعاً أشرار أو قابلون لأن يصيروا أشراراً. وهذا مما يغيّب المعرفة الموضوعية، العميقة والشاملة. المعرفة التي لا تتمحور حول حدث بعينه أيّاً كان، أو حول الحاضر وحده، وإنما تشمل الماضي كذلك، وتشمل تطلّعات المسلمين إلى المستقبل. ويخيَّل إليّ تبعاً لذلك، أنّ هذا المناخ يكاد أن يغيّب الهوية الحضارية الأوروبية التي تقوم على العقلانية، والإنسانية، والديموقراطية والتقدم، ومدنية المجتمع، وعلمانيته، والتعددية الثقافية والعدالة واحترام الآخر في ذاته ولذاته، أيّاً كان اختلافه بل بسبب هذا الاختلاف ذاته.

ويأخذ هذا التغييب خصوصية تكاد أن تكون فاجعة، بفعل التأثير الذي يمارسه العقل الأميركي السياسي على أوروبا. فهو عقل يرزح تحت ثقل ديني - توراتي يكاد ألاّ يرى اللحظة الحاضرة إلاّ بعين الأمس الغابر. ويكاد أن يؤسّس ما يأتي على ما مضى، حاملاً الحاضر الصاخب الحيّ على مِحفّة الماضي وأساطيره. بل أذهب إلى أبعد، فأقول: تكاد الثقافة الغربية، بتأثير من هذا العقل إياه، أن تتحوّل إلى ثقافة أمْنيّة، لا ترى في الآخر، المسلم خصوصاً، إلاّ

الإرهاب والعنف والتخلّف، فتعمل على نبذه وإقصائه، أو تعلن، كما يفعل العقل الأميركي السياسيّ، حقوقها في تأديبه وتمدينه. ففي أوروبا هذه التي أكاد أن أسمّيها بفعل هذا التأثير «أوروبا أميركية»، وثوقية تقنية تكاد أن تتلاقى، ويا للمفارقة، مع الوثوقية الغيبية في التأويل السائد للإسلام. التقنية والألوهة: (امتياز التفوق الحضاري، وامتياز الكمال الديني) هما الغيبان اللذان يحكمان، اليوم، حاضرنا. وليس الإنسان مركز العالم وغايته، بل الآلة الإلّهيّة، والآلة المادية، معاً، والإنسان كرة يتدحرج بينهما.

III

أكرر السؤال:

أي إسلام هو المقصود بالحوار؟

هل هو القرآن؟ أم المذاهب العديدة المنطلقة من تأويل القرآن؟

هل هو الثقافة التي أنتجها الدين بمجموع علومه وشروحه وتقاليده؟

هل هو نظام الحكم كما تفترضه الشريعة (بحسب القراءة الأصولية المعاصرة) التي لم يعرف أشدّ منها منذ مئات السنين؟ لكن، باستثناء عدد من الدول لا يتجاوز الاثنين أو الثلاثة أين هي البلدان التي تطبِّق الشريعة حرفياً؟ هذا مع العلم أننا لا بدَّ أن نسأل: الشريعة بحسب أي اجتهاد؟ فالإسلام متعدد البيئات والثقافات واللغات. متعدد المواقف من الغرب نفسه، أو من عناصر الحضارة الغربية. متعدد القوميات والعصبيات. والصراع قائم ما بين القوميات والإتنيات المختلفة: بين الأمازيغية والعربية، بين الكرد والعرب، بين الفرس والترك، وبينهما وبين العرب.

والإسلام بيئات ثقافية متمايزة. إسلام البحر المتوسط أنتج ثقافة مختلفة عن ثقافة إسلام شرقي آسيا. وفي الشرق الأوسط الإسلام عربي وعلاقته بأوروبا مختلفة. وقد ظلّت طول قرنين تجمع بين العداء والحذر من أوروبا الاستعمارية والإعجاب بنهضتها العلمية والعقلانية. وقد كافح مثقفو الشرق الأوسط العربيّ في سبيل تحقيق قِيم العلمنة والتقدم والديموقراطية وحقوق الإنسان. ثمّ اكتشفوا

أنّ هذه القِيم صالحة لأوروبا في أوروبا وأنها عملياً ليست معنية بها خارج حدودها.

نعم، أي إسلام هذا الذي تريد أن تحاوره أوروبا؟ لأن وضوح السؤال والإجابة شرط لعافية الحوار وفاعليته. فهل هو إسلام الدين والفقه والعبادات؟ هل هو إسلام المذاهب والتآويل؟ وأيّاً منها ستحاور؟ هل هو إسلام الدولة أم إسلام الجمهور؟ وأي دولة وأي جمهور؟ أهو الإسلام العربي أم الإسلام الفارسي أم الهندي (الباكستاني) وغيره من القوميات المتعددة؟ أهو إسلام اللغة وأي لغة؟ أهو الإسلام الأصولي في تشكيلاته النابتة حديثاً؟ أهو إسلام الثقافة؟ وأي ثقافة؟

ثمّ إنّ هناك منطقة حضارية تتمثل في مصر ولبنان وسورية والعراق وفلسطين والأردن تقوم على ثقافة عريقة متعددة الأصول إتنياً ودينياً، تشكل فيها المسيحية، على الأخص، بتنويعاتها المذهبية، إضافة إلى الفكر العلماني، بعداً تكوينياً أصيلاً وفريداً وفاعلاً بحيث يتعذر أن نطلق عليها صفة الإسلامية إلاّ إذا أريد اختزالها. وقد كان هذا الحضور المسيحي فاعلاً إلى درجة أنّ الحزب الحاكم في سوريا والعراق قد أسسه مسيحي. وأهم الأحزاب الفاعلة في فلسطين قد أسسها مسيحيون، وكذلك الأمر بالنسبة لأحزاب كبرى في سوريا ولبنان. هذا فضلاً عن الدور الثقافي الفاعل والمندمج بالحياة السياسية للأقباط في مصر. فهل يصح الحوار مع هذه المنطقة الثقافية بالطرق والعناوين نفسها التي تُحاور بها الثقافة الإسلامية في أندونيسيا أو الباكستان، تمثيلاً لا حصراً؟

أكتفي بهذه التساؤلات التي حاولتُ من خلالها دفع الموضوع في اتّجاه الوضوح والدقة، آملاً أن تُثار في جلسات الندوة التفاصيل التي تفترضها أو تقتضيها.

IV

كلاّ ليست أوروبا واحدة، فنياً أو أدبيّاً أو سياسيّاً، وإن كانت واحدة علمياً وتقنياً. ولا ننسَ أنّ العرب لا الرومان هم الذين نقلوا علم اليونان وفلسفتهم إلى

أوروبا. إنهم لم يكتفوا بنقلهما، وإنما بنوا عليهما وأبدعوا مكملين، متابعين. فلم تولد أوروبا كاملة كما هي اليوم. بل ليس هناك حتى اليوم ما يمكن أن نسميه بالكلّ الثقافي الأوروبي الواحد. والحق أنه لم يكن لأوروبا مصير مشترك واحد، فكيف تكون لها وحدة ثقافية أو ثقافة واحدة؟ بل إنّ في قلب الفكر الأوروبي نزعات إقصاء ونبذ تشير إلى تصدّعها الداخلي.

هوسّيرل، مثلاً، وأكتفي به هنا، يضمّ إلى أوروبا، بالمعنى الروحي، وفقاً لتعبيره، الولايات المتحدة، والمستعمرات الإنكليزية أو الدول المرتبطة بالتاج البريطاني Dominions ويستثني سكانها الأصليين الإسكيمو والهنود الحمر، مضيفاً إليهم الغجر Tzigans، «الذين يتشرودن أبدياً في أوروبا»، على حدّ قوله، في محاضرة في فيينا، سنة ١٩٣٥ بعنوان «الفلسفة في أزمة الإنسانية الأوروبية».

وهذا ما يمكن أن يقال عن العالم الإسلامي، بشكل أو بآخر، قليلاً أو كثيراً. فالإسلام عالم هائل من التصدعات والتناقضات في جميع الميادين وعلى جميع الصعد.

يقول لنا التأويل السائد للإسلام: الإسلام خاتم الأديان، والنبوة الإسلامية خاتمة النبوات الإلَهيّة. ومعنى ذلك أنّ المعرفة الإسلامية هي خاتمة المعرفة. فليس للإنسان ما يقوله خارجها. أو لا حقيقة خارج هذه المعرفة. بل إنّ هذا التأويل يعني ضمناً أنّ اللَّه نفسه لم يعد لديه ما يقوله، فلقد قال كلامه الأخير خاصّاً به رسول الإسلام وحده.

هذا التأويل السائد ليس ضدّ الإسلام وحده، وإنما هو ضدّ الإنسان، (الذي يطالبه القرآن نفسه عشرات المرات بالتفكير وإعمال العقل والتبصّر)، وضدّ المعرفة أساساً، وأكاد أقول ضدّ اللَّه نفسه. والقرآن نفسه يكذّب هذا التأويل. فهو الكتاب الذي يجمع اليهودية والمسيحية معاً. وفي هذا الجمع يقدم خلاصة للثقافات التي سبقته. فلا يمكن فهمه إلاّ في سياقه التاريخي ـ الديني الثقافي.

لا يمكن بالمقابل فهم الثقافة اليونانية في معزل عن تأثّرها بثقافة ما بين النهرين، سومر وبابل، وبالثقافة الفينيقية، وبالثقافة الفرعونية المصرية. ولا

يمكن فهم الثقافة الأوروبية في معزل عن تأثرها بالثقافة اليونانية من جهة، وبالثقافة العربية في بغداد والأندلس، من جهة ثانية.

إنّ الخطر الأكبر الذي يواجهه الإسلام الثقافي لا يكمن في ما يسميه بعضهم بنبرة تكاد أن تكون عنصرية بغزو الثقافات الغربية، وبخاصة الأميركية. لا يكمن في التمازج الذي أسس له العرب أنفسهم بدءاً من القرن الثامن في بغداد، ولا باللغات الغربية أو غيرها، وإنما يكمن في هذا التأويل السائد ـ أعني في ماضوية الاستعلاء الذي يبشر به الإسلامويون والعروبويون، كلٌّ على طريقته. إنها ماضوية الانطواء على الذات، في خرافية العظمة السلفية، والكمال الإسلامي الأول الذي ينطوي على الحقيقة المطلقة الوحيدة التي تخلّص العالم. إنها ماضوية الهوية التي ليست إلاّ متحفاً من التوهّمات في شكل كهف مغلق، ومكْتَفٍ بذاته.

هكذا نرى أنّ الشقوق والتصدّعات تملأ كذلك جسد العالم الإسلامي. فبين المسلمين، وأنا منهم، من ليس مسلماً إلاّ بالاسم. وبينهم من حوّل ويحوّل الدين إلى جهالة عمياء بكماء. المسلم لا يولد مسلماً، إذ ليس الإنسان بالولادة، وإنما هو بالصيرورة. وما يقال عن المسلم يقال عن الأوروبي، وعن كل إنسان.

لا يستطيع المسلمون، شأن غيرهم، أن يحيوا بتراثهم وحده. فعليهم أن يواجهوا الحاضر وتراثات الشعوب. ولا يقدرون على هذه المواجهة إلاّ بنقد جذري لما أنجزه أسلافهم، دون ادّعاء، ودون تواضع كاذب. لا تبجّح ولا تنازل. يجب أن يحسنوا فهم تراثهم، في ضوء الانقلابات المعرفية الهائلة، لكي يتمكن هذا التراث، بدوره، أن يظلّ حياً، وأن يظلّ فاعلاً. وعليهم من أجل ذلك أن يتخلصوا من القوة الاستعلائية النابذة المكتفية بذاتها، في تأويلهم السائد.

من الصحيح، بالمقابل، أنّ أوروبا مارست تأثيراً كبيراً على العالم، منذ عصر النهضة، فنقلت إليه، كما يقول ماكس فيبر، العلم الحديث والتقنية الحديثة. نقلت إليه كذلك مفهومات القومية والوطن والمجتمع والطبقة والسوق

والحرية والديموقراطية. غير أنّ هذه المفهومات قد انتقلت، إلى العالم الإسلامي، مسمومة مشوبة بالشكوك والريبة، لأنها جاءت في موكب الاستعمار. وقد اضطهدت شعوباً بكاملها، وفتّتت شعوباً أخرى، واستعبدت كثيرين. إضافة إلى أنها ابتكرت الدكتاتورية والحزب الأوحد، ومعسكرات الاعتقال.

واليوم إذ يحرص الأوروبيون على حصر كلامهم بحقوق الإنسان والديموقراطية والعلم والتقنية، يحرص آخرون كثيرون على الكلام على المركزية الأوروبية والأشكال الجديدة من الاستعمار.

فكيف تتحاور أوروبا والحالة هذه، مع الآخر ـ ممثَّلاً الآن بالعالم الإسلامي الذي يرزح، خارجاً وداخلاً، تحت أثقال هائلة ومتنوعة تكاد أن تحوّله إلى هباء بشري؟

لكي يكون هناك حوار خلاّق، حوار إنساني، حوار ندّيّة ومساواة، لا بدّ لأطرافه من أن تعيد النظر في تاريخها وأن تتأمل في نتائجه وآثاره.

هكذا يتأسس الحوار على ما يقوله باسكال من أنّ علينا نحن الأطراف المتحاورة، أن نعدّ البشر في مسارهم عبر العصور كلها، كأنهم إنسان واحد لا يزال يحيا، ويعمل، ويتعلم. ويجب استكمالاً أن نقرن هذا القول بما يقوله كانط، من جهة: «الإنسانية جمعاء أصبحت راشدة، وابتكارات أوروبا ملكٌ مشتركٌ لهذه الإنسانية» وبما يقوله، من جهة ثانية الفارابي: «كلّ كائن في ذاته فذاته له، وكل كائن في آلة فذاته لغيره.»

V

قلت الحوار، أساساً، صعب. ولا أودّ أن أضيف أنه أونطولوجياً، يكاد أن يكون مستحيلاً. ذلك أنّني لن أدخل هنا في المشكلات المتعلقة بهذه الاستحالة، خصوصاً أنها ليست من أغراض هذه الندوة. هكذا أقتصر على هذه الأغراض، فأشير إلى مقوّمات الحوار وإلى الصعوبات التي ترتبط بها على المستوى العملي، في حاضرنا الراهن. غير أنها صعوبات يمكن التغلّب عليها، ويجب التغلّب عليها. أوجز هذه المعوّقات في النقاط التالية:

١ ـ الذاكرة المليئة بالخيبات والتجارب المريرة بحيث أنّ الثقة التي يفترضها الحوار تحتاج إلى ترميم.

٢ ـ استمرار المسألة الشرقية في فلسطين والآن في العراق وما يتناقله خبراء السياسات عن مشروعات تقسيم جديدة.

٣ ـ وإذا لم تكن أوروبا بشكل مباشر صاحبة المشروعات الجديدة للتقسيم والحرب فإنها مسؤولة بحكم هيمنة الرؤية الأميركية عليها.

وتزعم هذه الرؤية أنّ القيم الأميركية أساس العالم الحديث نظراً وتطبيقاً. وباسم الدفاع عن هذه القيم يذهب معظم الذين يمثلون الثقافة الأميركية إلى تسويغ الحرب نفسها، مطلقين عليها اسم «الحرب العادلة». وعندما تؤاخي الثقافة بين الحرب والعدل، لا يجد العقل بدّاً من وصف هذه الثقافة بالفاشية، وبالعداء لإنسانية الإنسان. ولا بدَّ هنا من الإشارة إلى أنّ هذه الرؤية لا تعبّر عن الشعب الأميركي، وإنما تعبِّر عن إيديولوجية المؤسسة السياسية العسكرية، الاقتصادية. ويذهب المنظرون لهذه المؤسسة إلى القول بتفوّق هذه القيم، ويرون فيها نموذجاً أعلى لعالم اليوم، ومثالاً لعالم المستقبل. وفي هذا كله نزوع فاشيٌّ واضح.

والسؤال هو: إلى أي حدّ ستنجح الثقافة الأوروبية الخلاّقة والإنسانية، في التغلّب على هذه الرؤية الأميركية، أو في الجهر عالياً، بالانفصال عنها ومقاومتها ـ انتصاراً للقيم الإنسانية ودفاعاً عن الهوية الأوروبية؟ وأسأل في إطار امتحان هذه الثقافة:

أين هي العقلانية والقيم الديموقراطية وحقوق الإنسان حين يتوجب صياغة موقف من حقوق الإنسان في فلسطين؟ وماذا حلّ بالقرارات العديدة التي اتخذتها الأمم المتحدة؟

٤ ـ إلى أي حدّ تقدر أوروبا أن تنظر إلى العرب باستقلال وفي معزل عن علاقتها بإسرائيل؟ ولئن استطاع العرب أن يتفهموا موقفها من قيام دولة إسرائيل وأن يتقبلوه متعاطفين مع مأساة الشعب اليهودي عبر تاريخهم في أوروبا، فإنهم

لا يستطيعون أن يتفهموا أو أن يتقبلوا التأييد المتواصل للسياسة الإسرائيلية، سواء ما اتصل منها بفلسطين ذاتها، أو بالأرض العربية، بعامة. فمثل هذا التأييد يتخطى تعكير العلاقات العربية ـ الأوروبية، فيسيء إلى الأخلاقية الأوروبية في ما يتعلق بالحرية والعدالة وحقوق الإنسان. عدا أنه يعني ضمناً قبولها تصحيح الكارثة بالكارثة، والقتلَ بقتلِ طرفٍ ثالث.

هذا فوق أنّ يأس الفلسطينيين من العدالة الدولية والتفهم الأوروبي سيدفع بهم إلى أحضان الأصولية الدينية مما سيفاقم الوضع ويؤجج الصراع بين الإسلام والغرب. وقد يكون من نتائج هذا كله تعثّر الديموقراطية، ونموّ النزعات الفاشية، إضافة إلى زعزعة النزعات الليبرالية.

وفي هذا، يظهر جلياً خطر السياسة الأميركية التي يقودها اليمين الأميركي مدعوماً بالرؤية السياسية الإسرائيْلية، لا على العرب وحدهم، وإنما على أوروبا ذاتها، بشكل غير مباشر.

إنّ الممارسة السياسية القائمة على التفوق العسكري، في الرؤيتين الأميركية والإسرائيلية، ذات نزعة لا يكاد يفصلها بفوقيّتها واعتدادها القومي، عن الفاشية إلاّ خيط رفيع جداً. فبين هاتين الرؤيتين حلف موضوعي لا يمكن أن يؤدي إلاّ إلى الكارثة، لأن قوامه هو القوة الضاربة. أو لا يؤدي على الأقلّ إلاّ إلى استمرار الحرب المتقطعة لكن التي لا ينتهي تقطّعها.

وأخطر ما في هذا الحلف، من الناحية الثقافية، أنّ السياسة الإسرائيلية قائمة على التماهي مع الذاكرة التاريخية للشعب اليهودي. والدمج بين **الحياة والذاكرة** هنا في فلسطين لم ينتج حتى الآن إلاّ ضحايا لم يسببوا أيّ أذى لهذه الحياة ولهذه الذاكرة. إنهم يدفعون كينونتهم ذاتها ثمناً لجريمة ارتكبها غيرهم.

٥ ـ لا تعبِّر الاتجاهات الأصولية السلفية عن الثقافة الإسلامية، ولا عن الثقافة العربية، وإن كان يعيش في ظلها كثرة من الناس. الثقافة الحية الخلاّقة المتجهة نحو المستقبل قائمة خارج هذه الكثرة. والعروبة، ثقافياً، بجناحيها الإسلامي والمسيحي تمتد قيمياً من أرض الدين إلى أرض العقلانية الأوروبية.

أما الإرهاب فليس خصوصية إسلامية أو عربية. وإنما هو ظاهرة موجودة في العالم كله، ومن ضمنه أوروبا ذاتها.

ولعلنا لا ننسى فيها وقائع العنف الفوضوي والحركات المتطرفة والانفصالية القومية. ثمّ إنَّ الإرهاب لا يواجَه بالطرق العسكرية. تستطيع الولايات المتحدة أن تهزم عسكرياً العالمين الإسلامي والعربي، وأن تحتلّهما، وتسيّرهما بالأنظمة التي تقيمها فيهما. لكنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنها قضت على الإرهاب.

فالإرهاب بأسبابه وغاياته، أبعد من ذلك: إنه تعبير عن أزمة سياسية ـ اجتماعية ـ ثقافية، تستند إلى شيء من الذاكرة والتاريخ والمرارات والأحلام.

في الانفتاح على مشكلات الهجرة ومحاربة الفقر والمرض والبطالة والأميّة والتلوث والظلم والطغيان، نجد السلاح الأكثر فعالية في القضاء على الإرهاب. لا بدّ من إدراج القضاء على الإرهاب في مشروع ثقافي إنساني متكامل. فالحرب عاجزة في هذا المجال، بل إنها على العكس، قد تزيد الإرهاب حضوراً وانتشاراً.

إنه ابن الخيبات والعجز واليأس، وبالبطش واليأس يتغذى ويقيم شرعيته.

VI

نعرف جميعاً أنّ القرن العشرين المنصرم لم يكن مشرقاً على الرغم من فتوحاته المعرفية التي غيّرت وجه العالم. بل يمكن وصفه، إذا نُظر إليه من زاوية إنسانية خالصة، بأنه قرن وحشي لا يخيّم ظلامه على ما سبق وحسب، وإنما يهدد كذلك الحاضر والمستقبل. والخوف هنا هو أن تسير الذاكرة الأوروبية في اتّجاه تثبيت الماضي أو استعادته، بشكل أو آخر، لا في اتّجاه يبني المستقبل إنسانياً فيما يحرر الحاضر. ذلك أنّ الذاكرة ليست مجرد استرجاع للنور، وإنما هي كذلك نوع من استبقاء الظلام.

وإذا تأملنا اليوم في وضع العالم حضارياً، فإننا نستطيع أن نرى إلى التقنية كيف تشطّ، وبخاصة في الولايات المتحدة وكيف أنها تكاد أن تستقلّ وأن تقوم

بذاتها، إلى درجة تبدو فيها كأنها تشكك في التقدم. بل تكاد أن تولّد فينا الشعور بأنّ العقل لم يعد قادراً أن يسيطر على منجزاته.

نلاحظ في هذا السياق كيف تقلّد أوروبا الولايات المتحدة في علاقتها بالآخر. فهي تقدم له ثقافتها وبخاصة العلم والديموقراطية، لا بوصفها قيمة كونية، بل بوصفها صورة لها، تفرضها عليه بحجة إدخاله في عالم التقدم. وفي هذا تعمل أوروبا على تحويل الثقافة إلى أداة ملحقة بسياستها الخارجية، كما أشرت سابقاً، على غرار الولايات المتحدة. والحق هو أن السياسة جزء من الثقافة وليست الثقافة جزءاً من السياسة إلاّ في البلدان المتخلفة. الثقافة لا السياسة، هي المكان الذي تلتقي فيه الذات والآخر لقاء المختلفين المؤتلفين، لقاء الحرية والمشاركة.

ومن هنا لا تستطيع أوروبا أن تتخلى عن مبدأ الضيافة والانفتاح على الآخر، سواء كان مقيماً أو مهاجراً. فعندما تتخلى عن هذا المبدأ تبدأ بالتخلي عن نفسها. فالآخر جوهري للذات الأوروبية. بل لا يكفي أوروبا أن تفهم نتاج الآخر، وإنما ينبغي كذلك أن تفهم نفسها عبر هذا الآخر ونتاجه. خصوصاً أنّ هؤلاء المهاجرين إليها لا يحملون معهم إرثهم وحده، وإنما يحملون كذلك وعودَ أوروبا وافتتانهم بها.

ما يحتاج إليه العالم إذاً، ما نحتاج إليه نحن العرب، بخاصة، إنما هو ولادة ثانية لأوروبا خارج الإيديولوجيات الفكرية الفاشية، والعلمية التقنية. ولادة ثانية تتمثل في مشروع ثقافي كوني يتجاوز مختلف الوحشيات العلمية والسياسية والمذهبية، منفتحاً على جميع الثقافات متغذياً بخصوصياتها، عاملاً على بناء مستقبل يكون فيه البشر سواسية، أحراراً، وسادة على مصائرهم.

دون ذلك يغامر العالم في التأسيس لوحشيات جديدة تبتكر بواسطة التقنيات المتطورة ووسائل الإبادة الجماعية، وتكون أشدّ شراسة وهولاً مما عرفته البشرية من وحشيات في تاريخها كله.

غير أنّ اللاّإنسانية التي أوصلتنا إليها آلية التقنية وعماوتها، حافز أساس لكي نعزز الارتباط بقيم الجمال، قيم الفنّ والشعر والموسيقى، قيم السلام

والحرية والأخوّة. ففي العالم الذي يتأسس على هذه القيم يظلّ الائتلاف بين البشر قائماً حتى وإن اختلفوا. إنّ علاقتي الجماليّة، بوصفي عربياً، على سبيل المثال، بهولدرلين وكافكا وبودلير وبيتهوفن ورامبو ودانتي جزء أساسي من علاقتي بلغتي الشعرية العربية، وبشعرائها. وحافظ، والرّومي صديقان بل أخوان لغوته على الرغم من الاختلاف الديني والقومي. في الإبداع الجمالي، يجد الإنسان معناه الأسمى. يجد كذلك الأساس الأسمى للتغير والتجاوز والتقدم. ولا أتردد في القول إنّ أخلاقية المستقبل العالية، رهينة بالإبداعية الجمالية العالية، ورهينة بهذا التشابك الإخائي والتكاملي بين الذات والآخر.

VII

ربما نجد في ما تقدم ضوءاً يكشف عن صعوبة الحوار. وهو ضوء يكشف كذلك عن ضرورته الكيانية. لكن لا بدّ له في الحالين، من أن يتفهّم خطوط الحساسية عند الآخر. وأن يعرف مناطق الوجع عنده، وأن يتفهم تطلّعاته. ثمّ إنه لا يمكن للإنسان أن يعي ذاته وعياً حقيقياً إلاّ إذا اختبرها بالتَّغايُر والاختلاف. لا تكون الأنا إلاّ بالآخر. الآخر في بناء الذات ليس مجرد عنصر للحوار والتفاعل، وإنما هو عنصر مكوِّن. فعبر الآخر تسافر الأنا لكي تصل إلى ذاتها. وعلى المحاور إذاً أن يوقن بدئياً أنّ الحوار الحقيقي إنما هو تمزيق الأقنعة والقضاء عليها. إنه يكون صدقاً أو لا يكون إلاّ نفاقاً.

على المُحاور والحالة هذه أن يعيد النظر جذرياً في ذاته وفي الآخر الذي يحاوره، في أفق مفتوح بلا حدّ. ذلك أنّ جوهر الحوار لا يكمن في مجرد تقديم الأجوبة، وإنما يكمن في دفع الإنسان وتحريضه لبناء الحقيقة وبناء العالم. فالعالم كمثل الإنسان مشروع لا يكتمل بناؤه، يستبق الكلامُ أو الحوارُ تحقيقَه، أو يستشرفه ويحدس به.

ومن هنا يقتضي الحوار معياراً برهانياً يتجسّد في العمل، في الفعل والممارسة.

في هذا السياق يصبح السؤال على الوجه الآتي: ماذا تريد أوروبا من هذا

الآخر الذي تسميه الإسلام؟ أو ماذا تنتظر منه؟ وعلى أي مستوى يعنيها في ما يتجاوز النفط والأسواق؟ ما القيم الثقافية التي تعنيها في هذا العالم؟ وما القيم التي تحملها له؟

VIII

الهوية، كل هوية مشروع. وهذا المشروع انفتاحٌ بلا نهاية. يُبنى في العمل، وفي الإبداع، وفي التفاعل والحوار. وأنا هنا أشارك عدداً من المفكرين الأوروبيين في قولهم إن غوته هو الكاتب الكوني الأخير في الأدب الأوروبي. وتتجلى هذه الكونية، في وجهها الساطع بخاصة في «الديوان الغربي ـ الشرقي». من غوته، من هذا الديوان الكوني، ضامّاً إليه جلال الدين الرومي، ومحي الدين بن عربي، والحلاّج، والمعري، أستلهم كلمة أختتم بها، أصوغها كما يلي:

ربما كان طموح الذات في الماضي أن تكونَ نفسها، لكن من المؤكد أنّ طموحها الأعلى اليوم هو أن تكون الآخر.

(باريس، ٢٦/١٠/٢٠٠٢)

III. في الأفق الثقافيّ العربيّ:
التجربة، المساءلة، الاستقصاء

هل الكتابةُ مَسألَةٌ أَمْنِيّة؟

ـ ١ ـ

ليست الكلمة مجرّدَ أداةٍ لِلتّعبير. إنّها، بدئيّاً، فِعْلُ تحرّر. هكذا تَبلورت في العلاقة الثلاثية: علاقة المتكلّم بنفسه، وعلاقته بالآخر، وعلاقته بالعالم. بالكلمة يتميّز الإنسانُ عن الكائناتِ كلّها: يَعي ذاته، ويعي أنّه موجود وأنّه، بين المخلوقاتِ، الكائِنُ الأكثرُ سموّاً. وبهذه الدّلالة مُورِسَتِ الكلمةُ وتُمارَسُ اليوم في المجتمعات التي تنهض على احترام الكائن البشريّ وحرّياته وحقوقه، في سيرها المتواصل نحو المجهول والبحث عن الحقيقة والسّيطرة على المادّة.

ـ ٢ ـ

المسألة الغريبة المحيّرة هي أنّ العلاقة المهيمنة في العالم العربي بالكلمة، تكاد أن تكون، بممارساتِها ونتائجها، نقيضاً كاملاً لما نراه في تلك المجتمعات. فالكلمة، في الوضع الثقافي العربي السّائد، هي في المقام الأوّل مسألة «أَمْنِيّة». ويُنْظَرُ إليها إمّا بِوصْفها «حِراسَةً»، وإمّا بوصفها «إخْلاَلاً». إنها مجرّدُ آلةٍ في نظرةٍ هي الأكثر شمولاً وخطورةً، والأكثر تهديداً ـ لا للثقافة العربيّة وحدها، ولا للإبداع العربيّ وحده، وإنّما كذلك للإنسان ذاته. إنّها النّظرة التي تجعل من الثقافة مجرّد وظيفةٍ سياسيّة ـ أَمْنِيّة.

ـ ٣ ـ

ما السرّ وراء الهَجْس السّياسيّ العربيّ لإحكام الهَيْمنة على طرق استخدام

الكلمة، ولإخضاعها وَاسْتِتْباعِها؟ ومن أين تَجيءُ هذه النّظرة في تَسْييسِ اللّغة على هذا النّحو؟

أكتفي الآن بالإشارة إلى أنَّ السّياسة إذ تقوم بتحويل اللّغة من كونها الفاعليّةَ الأولى في تعبير الإنسان عن ذاته وحرّياته، إلى كونها الميدانَ الأساسَ لِصناعة الرّقابة، والمنع، والقَمْع، والإخضاع، إنما «تَصنع» مُجتَمعاً عَبْداً، ووطناً لا مكانَ فيه إلاّ لِلإذلالِ والعبوديّة.

إنّ مِثلَ هذه السّياسة التي تقوم على مِثْل هذه الإرادة «الأمنيّة» في تَسْييرِ شؤون المجتمع، إنّما تحوّل هذا المجتمع إلى وَحْشٍ ضَخْمٍ لا يحيا إلاّ بِقتل أبنائه، ولا ينمو إلاّ بدمارِهِ.

ـ ٤ ـ

أنْ يُنْظرَ إلى الحقّ الإنسانيّ الطبيعيّ الأوّل، حقّ الكلام، بوصفه جُرْماً يُعامَلُ كأيّ جُرْم ماديّ، ظاهرةٌ في الحياة العربيّة تحتاج إلى تأمّلٍ كبير، عميق وطويل. خصوصاً أنّ الحياة البيولوجيّة لا تصبح إنسانيّةً إلاّ بالكلام، أي بِالإفصاح عن الذّات، في ممارسةٍ تامّة لحريّة الكلام. أضيف أَنَّ الكلام الذي لا سُلطةَ عليه إلاّ سلطة الحريّة هو وحده الذي يؤسّس لإنسانيّة المجتمع ـ بشَراً وسياسةً وثقافةً. أضيفُ، تأسيساً على ذلك، أنّ الشّخصَ الذي يُفْصِح عن ذاته بحريّة، هو الوحيد الذي يستحقّ أن يُوصفَ بأنّه موجودٌ، إنسانيّاً، وأَنّ الشَّخصَ الذي يُحال بينه وبين حريّة الكلام، يُحالُ بينه وبين الوجود. مثل هذا الشّخص يبدو كأنّه يعيشُ «مقتولاً». وما يكون مجتمع لا يتوحّد بما يقال، بل بما يُمنَعُ قولُه؟

ـ ٥ ـ

كلّ مجتمعٍ لا يؤسِّسُ له الكلام الحرّ، لا ثقافةَ لَه غير الطّغيان. كُلّ مجتمعٍ هذا شأنه، يَحياً دون مستوى جوهره الإنسانيّ، ويخونُ إنسانيّته.

(باريس، أول أيار ٢٠٠٣)

الفنّ العربيّ البارع في تعطيل التغيّر

ـ ١ ـ

يمكن وصف «القرن العشرين» بأنه قَرْنُ العرب من حيث أنَّ فَنّهم السّياسيّ البارع في تعطيل التغيُّر والتقدُّم قد وصلَ فيه إلى الأوْج. بل إنّ بعضاً من أشكال التخلّف الموروثة ازدادت رسوخاً: في العائلة، وَبخاصّةٍ في ما يتعلّق بشؤون المرأة، في المدرسة، في الجامعة، في الثقافة، وبخاصّةٍ العلميّة والدينيّة، في الإداراتِ والمؤسّسات، وفي السُّلطة ـ أجهزةً وممارسة. ونَجح هذا الفنّ البارعُ، على الأخصّ، في تقريبِ السّلطة إلى «السّماء»، وفي المؤالفة بينهما حَتَّى الاندماج، تقريباً.

هل يمكن وصف القرن الرّاهن الذي يدخل عامه الثالث متعكّزاً على صولجان الغَزْو الأميركيّ ـ الإسرائيليّ بأنّه سيكون قَرْن الفنّ البارع في إخراج العرب من التّاريخ ـ تاريخ الحضور الخلاّق على خريطة العالم، والمشاركة في بنائه؟

سيكون معنى ذلك، أوّلاً، أنّ العرب ـ بَشراً، وثرواتٍ، وبلداناً ـ لن يكونوا، في هذا القرن، إلاّ مجرّدَ أدواتٍ.

وسيكون معناه، ثانياً، أنّ هذا الإخراج سيكون استكمالاً لإخراجهم من الأندلس، انتهاءً بإخراجهم من فلسطين، مروراً بالجسور السّوداء: تدمير هولاكو لبغداد، الحروب الصّليبيّة، الاستعباد العثماني، الاستعمار الأوروبيّ.

ـ ٢ ـ

المسألة الأكثر حاجةً، في هذا الإطار، إلى النظر والتأمّل والتّحليل، هي أنَّ الفنّ العربيّ السياسيّ في «تعطيل التغيّر»، وَلَّد ثقافةً خاصّةً تقوم على ركيزتين راسختين: النّظام (الفرد) الأوحد المنقذ، ووحدة «الجماهير» التّابعة. وقد لُقّحت هذه الثّقافة، في بعض جوانبها الأساسيّة، بما أسمّيه بِـ «التّعريب السّياسيّ» للاستعباد والاستعمار، مَعاً. فقد أزيل، مثلاً، قانون التحرّر والحريّة، وحلّ محلّه قانون «الطارئ». وأُزيلَ مفهومُ المواطنيّة، وحلّ محلّه مفهوم «التّابعيّة». وهكذا شُيِّئَ الإنسان، وأُفْرِغ من جوهره الإنسانيّ. فليست هناك، في الممارسة ـ على صعيد الرّأي والعمل والحريّة، أيّة قيمةٍ للإنسانِ، بوصفه إنساناً حرّاً ومستقلاً. وإنما القيمة هي «للشيء» في الإنسان: أي لِلنّصيرِ، المؤيّدِ، الطّائع. أعني لما فيهِ من «عبوديّة».

وهكذا يُنْفى الإنسانُ الحرّ، أو يُسجن، أو يُمنع من العمل، أو يُقْتَل، كأنّه مجرّدُ مادّةٍ حيوانيّة. بل إن الأشياءَ ذاتها لتبدو في بعض البلدان العربيّة، في بعض الحالات، أكثر قيمةً من البشر.

ـ ٣ ـ

إفراغ الإنسان ـ المواطن مِن جوهره الإنساني: الحريّة، إنما هو إفراغُ «الوطن» ذاته من الإنسان، بحيث لا يعود إلاّ مكاناً يمتلئ بِالأشياء ـ وبالأرقام والأعداد.

وماذا يمكن أن تعنيَ الثّقافة لمثل هذا «الوطن»؟ لا شيء ـ إلاّ أن تكونَ مجرَّد أداةٍ لتمجيد النِّظام الأوحد المُنقذ، في كلّ ما يقول وكلّ ما يفعل. وليست صور «القادة» على الجدران، أو في واجهات الصّحف والمجلاّت، أو على شاشات التلفزيون، أو في فواتح الإذاعات، إلاّ العناصر ـ المفاتيح في مثل هذه الثقافة. ذلك أنّها لغةٌ فَعّالةٌ، لغةٌ في التّحسين والتّزيين، سهلةٌ، مباشرة، يمكن أن يتكلّمها الجَميع، ويفهمها الجميع، ويراها أو يُصغي إليها الجميع.

وهذه الثّقافة محكومةٌ بأن تتماهى مع أخلاق النّظام وقيمه، بحيث لا يجوز

أن تَنْشأَ أو تنتشرَ أيّة معرفةٍ تتناقض معها. ودلالة ذلك أنّ بنية هذا النّظام هي «بطبيعتها» بنية قمعيّة، وأنَّ عمله «الطبيعيّ» في جميع الميادين ليس مؤسَّساً على الحريّة، بل على القَيْد، وأنَّ الرَّقابة من المكوّنات الأساسية لرؤيته ولخطابه، وأنَّ كلّ معرفةٍ لا تنسجم معهما، أو لا ترضى عنها أجهزة النظام، ستكونُ منبوذةً أو مرذولةً، أو خائنة.

ليس العقل هنا هو، وحده، الميت. الجسم هنا هو كذلك ميت: العقل إناءٌ ـ مُجرَّدُ إنَاءٍ للأفكار والأحكام المسبّقة. والجسمُ ركامُ أعضاء.

الشّرْقُ ـ ما هذا «الشّرق»؟

ـ ١ ـ

تقول: بدأنا نعترف. بأخطائِنا. بهزائمنا. بتخلّفنا.

وتقول: مِثل هذا الاعتراف مهمٌّ في حدّ ذاته. وقد يكون بدايةً ومفترقاً.

تقول هذا بثقة.

أسألكَ، مع ذلك، هل نعترف حَقّاً؟

وأذكّرك: حين حاول عبد الناصر أن يعترفَ بهزيمته في ٥ حزيران ٦٧، ألم يتظاهَر النَّاسُ من المحيط إلى الخليج، صارخين:

كلاّ، أنتَ لا تخطئ.

هل نعترف حَقّاً حتّى بهزائِمنا وكوارثنا في فلسطين، مثلاً؟ بأهوالِ الحروب العربيّة ـ العربيّة، وبالبشر الذين أُبيدوا فيها؟ (في السّودان، وحدها، قُتل حتى الآن مليون ونصف المليون من أبنائه! ولن نذكر الجزائر، أو جارتها الصّحراء المغربيّة. ولن نذكر العراق، أو لبنان... إلخ).

هل نعترف، حَقّاً؟

وها هو أحدهم يؤكّد أنّ الخطأَ إنّما هو «الآخر» (العدوّ، الأجنبيّ، الكافر... إلخ). وها هو أحدهم ينكركَ قبل أن يعرفك، بل دون أن يعرفك. وها هو أحدهم يَسْتَنْفِرُ في وجهكَ الظّلمات كلّها، منذ أن تشير إلى الضّوء الذي يدلّ على الخطأ.

وها هي الحروب إيّاها، الحروب العربيّة ـ العربيّة التي قضت على القانون

(ما القانون؟)، والتي داست جميع القِيم (ما القِيم؟)، والتي شرّعت لمختلف أنواع الفساد والانحطاط (ما الأخلاق؟)، والتي أَرْسَتْ لغةَ الخلْطِ بين الجَلاّد والضحيّة (ما اللّغة؟) والتي فكّكت المجتمع، تدميراً ونَهْباً، (ما الوحدة؟، ما البناء؟).

ها هِيَ هذه الحروب كلّها ليست موضوعَ تَفْكيرٍ حتى عند الذين سبّبوها، أو قاموا بها أو تحمّلوا نتائجها. وليس البشر الذين ماتوا فيها موضعَ تفكيرٍ، هم كذلك ـ كأنّهم حَصًى أو هشيم.

وأين «الأشلاء»؟ وأين «الآخرون»؟ وأين «البكاء»، و«الهجرة»، و«التّعْويِقُ»؟ وأين «الماضي»؟ وأين «الأحداث» و«الوقائع»؟ وأين «الخراب»؟ وأين «الآثار» ـ جِراحاً لا تَشْفى، في الجسد والنّفس والفكر؟ وأين «الذّاكرة»؟

وأين الذين لا يُعرَف أين همْ؟

وكيف حدث أنّ الحياة نفسها، مجرّد الحياة التي أُعطيت للإنسان مرّةً واحدةً وإلى الأبد، الحياة التي هي «القدس» الأكبر، ـ كيف حدث أن تكونَ في حدّ ذاتِها، هَدفاً لِلقتل؟ وكيف حَدث أن تُقَطَّع بعض أعضاء الجسم الإنسانيّ، جسم أحمد أو بطرس، ليلى أو تيريز، وتُوضَعَ في أَوانٍ شَفّافةٍ، لكي يستمتعَ بها البصَرُ، وتطمئنَّ البصيرة؟ أو كيف حدث أن يُنْحر طفلٌ في مهده (الجزائر)، بحجة إنقاذه من هذه الدنيا الفاسدة؟.

هل بدأنا نعترف حَقّاً؟

ولماذا، إذاً، لا نفكّر حَقّاً بما نعترف به؟ ولماذا لا يتخطّى اعترافُنا عتبةَ شكله اللّغويّ ـ اللّفظيّ؟ فيظلّ، بسبب من ذلك، دون معرفةٍ حقيقيّةٍ تحيط بما اعترفنا به، كاشفةً عن أصوله، تنقيباً، ودراسةً، وتحليلاً. بل إنّنا لا نكفّ في اعترافاتِنا، عن إقامة العراقيل في وجه هذه المعرفة.

وهو، إذاً، يظلُّ نوعاً من «رفع العتَب». لا يدخلُ في «خُبْراتِنا». في رؤيتنا لحاضرنا ومستقبلنا (إن كان لنا، أصلاً، مثل هذه الرؤية)، ولا يشكّل نقطةَ

انطلاقٍ في الخطط التي نرسمها (إن كانت لدينا، أصلاً، مثل هذه الخطط).

كلّ اعترافٍ لا يولّد معرفةً جديدةً، لا يكون إلاّ شكلاً آخر للهرب من أنفسنا، ومن المواجهة والمجابهة، ومن العمل والتّخطيط.

وتظلّ رؤيتنا لتاريخنا مثاليّة تلغي معنى الاعتراف، لأنها لا ترى فيه غير الكمال، حائِلةً في ذلك بيننا وبين الدّخول إلى واقعِنا، وإلى معرفته حَقّاً، وإلى معرفة من نحن حَقّاً؟

إنّها الرّؤية ـ الحجاب. الحجاب الذي لا يزال يدفعنا إلى أن نسوّغ أمراضَنا كلَّها، وأشكال تخلّفنا جميعاً، مشوِّهاً علاقاتنا بأنفسنا، وبالآخر، وبالعالم.

إنها الرّؤية التي تفرض علينا أن نصرخَ دائماً، أو نهمس، وفقاً للحالة: إيّاكَ أن «ترى»، وإياك أن «تقول». الأشياء كلّها لكي تُنقشَ في العقول والقلوب، إعجاباً وفخراً. وفي كلّ حال، ليس الوقت وقتَ «الرّؤية» أو «القول». وتُنبشُ الأقلام لكي تكفلَ الكذبَ، ولكي تَضمنَ كلَّ ما هو غيرُ إنسانيٍّ، وغير عقلانيّ، ولكي تمجّدَ تَسْليعَ الحياةِ، والاتّجارَ بالمصائر.

هكذا،

تَحدّثْ أمامهم عن «المجزرة» أمسِ، الآن، هنا، هناكَ ـ المجزرة التي لا تزال دماؤها تَصبغ الأيديَ والثياب، الشّوارعَ والطرق، البيوت والسّاحات، وسوف ترى أنّهم بدلاً من أن يُصغوا، ويتعرّفوا، ويعرفوا، (لكي يستعيدوا الإنسانَ فيهم. الإنسانَ الضّائع)، يسنّون، على العكس، سكاكينهم وخناجرهم، وينقضّون عليك من جميع الجهات.

هل الحقيقة «وحشيّة» و«مؤذية» هي كذلك إلى هذا الحدّ؟

هل «الخير»، إذاً، أن تعيش في الكذب ـ انسلالاً وتسرّباً، أن تُلغِيَ «اللاّ»، أن توحّد بين الصّوت والصّمت، وألاّ يرشحَ من شفتيكَ، في أسوأ الحالات، إلاّ كلمةٌ واحدةٌ بحروفها الثلاثة: «نعم»؟

والخير، إذاً، هو أن تُصغي إلى من يقولون لك، ناصِحين:

لا تمزّق الأقعنة. رتّبْ كلامكَ بحيث يحتمل أكثر من معنى: مَعْنيينِ، على الأقلّ.

المماحكة، لا المناقشة.

المواربة والمداورة، لا المصارحة والمجابهة.

التغطية، لا الكشف.

ونسوّغ انحطاطنا، بوصفه «صغيراً»، قياساً إلى انحطاط الآخر، «الكبير». وندافع عن جرائمنا بوصفها «قليلة»، قياساً إلى جرائم الآخر، «الكثيرة». ونغض الطّرف عن جهلنا بحجة أنه «محدود»، قياساً إلى جهل الآخرين «غير المحدود». ونمجّد «قبرنا» قياساً إلى «المقابر» التي تحيط بنا!

ولماذا هذا النّزوعُ في الكتابة إلى الفَصْلِ بين «الحدَث» و«التّفكير في الحدَث»؟ كأنّما لا يجوز التّفكيرُ فيه هو بالذات، بل في «ما حوله»، وما وراءه»: التقوّلات، الإشاعات، الأهواء، الميول، الخلافات، الغايات... إلخ، إلخ.

وكأنّما ينبغي على الكلمات أن تكون تغطيةً لا تَعْريةً. أن تكونَ تمويهاً لا تعبيراً أو كشفاً. أن تُؤخذَ من المُعجَم السّائر بِالتقاطٍ عَشْوائيّ، وأن يُنْطَقَ بها أو تُكْتبَ دونَ أيّ تأمّلٍ فيها ـ هي بذاتها.

هكذا صارت الكلمات نفسها نقيضاً لِلدقّة والصّحّة والدّلالة، تُفرَش «تَصوّراتُها» الخادعة، أمام البَصَر، فَتتطاول و«تتلألأ» كمثل سراب الصّحراء.

والكارثة، في شَكْلها الأكثرِ استهتاراً بعقل الإنسان، هي أنّ هذه «التصوّرات» مصادر أولى للآراء والنّظريات والمواقف السّياسيّة والثقافيّة والتّاريخيّة.

ـ ٢ ـ

هل نعترف، حَقّاً؟

لكن، ما هذا «الشّرق العربيّ»؟

لم يعد إلاّ «لفظةً»، بالنسبة إلى «مضمونه» أو إلى ما كانت هذه «التّسمية» تشتمل عليه من معانٍ ودلالات. لم يعد، بالأحرى، إلاّ دلالةً جغرافيّة.

وفي تحوّله أو تحويله إلى **دلالة جغرافيّة**، تَهدّم معناه «الحضاريّ» أو «الثقافيّ». وغُيّب المعنى «السّياسيّ» للعلاقات بين شعوب هذا الشرق، والشعوب الأخرى. بعبارة ثانية: غُيّب معنى «السّيادة»، من جهة، ومعنى «الحوار» من جهة ثانية. ذلك أن الحوار لا يكون إلاّ بين أندادٍ، بين أطرافٍ كلٌّ منها سيّد نفسه، وسيّد حاضره، وسيّد مصيره.

ذلك أنَّ التّبعيّة هي الآنَ الرّاية المرفوعَةُ في رحاب هذا «الشرق العربي».

وهي تبعيّة تتجسّد على النّحو الأكمل في المَرض العُضال الذي يتملّك هذا الشرق: «مرض السّلطة».

إنه المرض الذي يجعل «أهل السّلطة» ينسون، بازدراءٍ واستهتارٍ وحشيّين، آلاف البشر الذين ماتوا في القرنين الماضيين، دفاعاً عن الاستقلال، والحرّيات، وحقوق الإنسان، والعدالة، والكرامة البشريّة.

وهو نفسه الذي يجعلهم ينسون كذلك، بازدراء واستهتار وحشيين، الآمال والأحلام التي دُمِّرت، والآمال والأحلامَ التي لا تكادُ تنشأ حتّى تُدمَّر.

إنه المَرضُ الذي يكاد أن يمحو الفروقاتِ بين الحريّة والعبوديّة، بين الحجَرِ والكتاب، بين القلم والسّيف، وبين اللّغة والقَتْل.

ـ ٣ ـ

هل نعترف، حَقّاً؟

لكن، بأيّة قوّةٍ تستمرّ ثقافَةٌ أو سلطةٌ لا تبرع إلاّ في صناعة السّلاسل؟

وكيف يريد بعضهم أن يتعرّفوا على «سماء» المعنى، إذا لم يتعرّفوا أوّلاً على «أرضه»؟

وهل ينهض «الطغاة» وحدهم؟ أليسوا في حاجةٍ إلى «عبيد» ينهضون على جثثهم، أو على «عقولهم»؟ من أين يجيء هؤلاء «العبيد» الذين **يتواطأون** لإقامة النُّظم الطّاغية؟ ولولا هذا «التواطؤ» أكان هناك «طغاة»؟ وكيف نحلّل هذا

«التّواطؤ» الذي يكاد أن يُصبح «موضوعيّاً»؟

لا يمكن أن يكون «حاضر» أيّ شعبٍ، مختلفاً، جديداً، وإنسانيّاً، إلاّ إذا خرج من «ماضيه». ولا يمكن هذا «الخروج» إلاّ إذا كُشِفَ عن هذا الماضي ـ بقضاياه كلِّها. إلاّ إذا «فُكِّكَ» تاريخه ـ بعقده كلّها، ومكبوتاتهِ كلّها.

ـ ٤ ـ

نعترف؟

كلاّ، لا يعيش «الشرق العربي»» مجرّدَ حالةٍ من «التأزّم». إنه يعيش، بالأحرى، حالةً من «الانحلال».

لا يتأزَّم إلاّ من يمتلك رؤيةً ومشروعاً، ويغامر دائماً في التقدّم نحو الأفضل.

الكوارث، الاجتياحات، الحروب المتواصلة، المذابح ـ هذه كلّها ليست في هذا الشرق العربي، علامة أزمة، بقدر ما هي علامة انهيار.

«الينبوع العربي» لم يعد يسقي أرضه ذاتَها. ولا بُدّ من أن نبحث في مسألة «جفافه»: كيف، ولماذا؟

كان هذا الينبوع «يروي» وهو الآن لا يمنح غير «الظمأ». كان يجمع، وهو الآن ملكٌ على «الفرقة». وكان «يفجّر» وهو الآنَ «يطمس» و«يُعطّل».

الهويّة نفسها، هويّة هذا «الشرق العربيّ» تكاد أن تُصبحَ استيهاماً.

هل نعترف، حَقّاً؟

لكن هل يقدر «الغرب» أن يبسط أجنحته على هذا «الشرق» إلاّ بقدر ما يفتح هذا الشرق هو نفسه صدره، فسيحاً ورحباً لهذا الغرب؟ هل يقدر أن «يصهره» إلاّ بقدر ما هو مستعدّ لكي «يذوب»؟

وبفضلٍ كبير من هذا «الشرق»، لم يعد هذا «الغرب مجرّد جغرافيا»، تقابل «جغرافيا الشرق». أصبح الشرق العربي جزءاً عضويّاً من جغرافية الغرب. وأصبحت ثقافة الغرب الدنيوية ـ تقنيةً، ومعارفَ، وآداباً، جزءاً عضويّاً من ثقافة هذا الشرق. فلقد انتهى هذا الشّرق بوصفه «حضارةً» أو «ثقافةً»، متميّزة، وهو

الآنَ آخِذٌ في «الذوبان شيئاً فشيئاً» في «المحيط الغربي».

ولا يزال هذا «الشّرق»، ينفر من كلمة «نهاية» ويرفضها. نهاية «تاريخه»، ونهاية «فلسفته»، ونهاية «فنّه». لكن في هذا «النفي» أو هذا «الرّفض» يغامِرُ في أن ينكرَ نفسه ذاتَها. وفي هذا الإنكار لا يقيم إلاّ عرشاً واحداً هو عرش السّماء. غير أنه شبيهٌ بعرشٍ على الفراغ.

ولنتذكّر، تبعاً لذلك: لم يعد الغرب مجرّد توسّع وانتشارٍ وهيمنة. إنه، قبل ذلك، «طاقة». طاقة خَلاّقة. إنَّه «الفيروس» الكونيّ (منبعٌ للعدوى على جميع المستويات). وهو، في ذلك، «تغريبٌ» يكاد أن يكون «موضوعيّاً». تغريبٌ بالمعنيين: تذويبٌ للشرق في عالم الغرب. وفَصْلٌ لهذا الشرق عن ذاته «القديمة». و«الشعاع» الذي يخترق فضاء المشرق العربي، اليوم، و«يضيؤه» و«يحركه» فضاؤه العقليّ، وفضاؤه العمليّ، إنما هو «الشعاع الغربي».

ومن زمن طويلٍ، انتهت حرب الحضارتين العربيّة والغربيّة.

الجزء الحيّ من الحضارة العربيّة، علماً وفلسفةً، تمثَّلته الحضارة الغربيّة، وأصبح جزءاً منها، وهو اليوم داخِلٌ في أسلحتها الهجوميّة على تخلّفِ هذا الشّرق.

ـ ٥ ـ

نعترف؟

الخطوة الأولى للتميز عن الغرب، إن كان يهمّنا هذا التميّز، هو نقده، حضاريّاً، لا سياسيّاً وحسب. والخطوة الأولى لهذا النقد هي نقد أنفسنا، حضاريّاً. والخطوة الأولى لنقد أنفسنا هي نقد ماضينا. والخطوة الأولى لهذا النّقد هي نقد فهمنا للدين، ولممارستنا الدّينية. والمسألة، إذاً، هي كيف نبدأ؟

ـ ٦ ـ

نعترف؟

لا تدافعْ. لا تتوقّف عن الهجوم.

ولئن كانت الذّاكرة في هذا الوقت «متلومةً» فلا تزال تعمرها أجسادٌ «مسنونة». وهي أجسادٌ لا تدفعها إلى متابعة سيرها بخطواتٍ واثقة غير الآلام التي تزن الجبال.

وتلك هي آلامنا اليوم.

- ٧ -

نعترف؟

و«الهوامش»؟

كلّ ما نسمّيه بِـ «الهوامش»، ويزهو بها بعضهم، ليس إلاّ «أزهاراً» يُتْرَك لها أن تنتثرَ على الطّريق لكي يمرّ الموكب.

وأعرف أن النِّسيانَ نوعٌ من الشفاء. والسّبب الأساس هو أنّ النِّسيان نوعٌ من المرض كذلك.

وأعرف أنّ كثيرين لا يتجرّأون على الجلوس حول مائدتي الكتابيّة. ذلك أنّهم يعرفون أنّ صحونهم ستكونُ مليئةً بنوعٍ من «السمّ» المعرفيّ الذي يستأصلُ الظّلامَ والجهل.

أهناك مَسْرحٌ لِلسّياسة، اسمه:
مَسْرح اللاّشيء؟

ـ ١ ـ

«الدّولة هي البرودة الأكثر وحشيّةً. وهي تكذب ببرودة. وإليكم الكذب الذي يزحفُ من فمها: أنا الدّولة ـ الشّعبُ هو أنا»: هذا كلامٌ لنيتشه ينطبق على جميع الدّول. وفي هذا الإطار تُحقق الدّولة العربيّة، على نَحْوٍ مُفَارِقٍ، خاصّيتين أساسيّتين تتصف بهما الدّولة الغَرْبيّة: البرودة، وهدوء الأعصاب. فهي لا تكاد تُحسُّ بأيّ شيء أو تَرى أيّ شيء من كلّ ما تواجهه، أو يُحيط بها، أو يُهدّدها من خارج، ومن كلّ ما يمزّقها، أو ينخَرُها، أو يَنْحرُها من داخل. وتأتي صورُ القادة التي تَنْقُلُها وسائِلُ الإعلام لتؤكّد هذه المسألة بشكلٍ لا يُدْحَض.

إنّها «واقعيّة» يرفعها أصحابها إلى مستوىً تتحوّل فيه إلى «عِلْم» في السّياسة، أو إلى «فنّ» في الرّؤية السّياسيّة. وهي واقعيّة تَسخر من جميع أولئك المعارضين، «الحالمين»، الطوباويين، سجناءِ أفكارهم المثاليّة السّاذجة.

ـ ٢ ـ

غيرَ أنّ «البرودة» و«هدوء الأعصاب» مِمّا يُوصَفُ، عادةً، بالعقلانيّة، وهما في كثيرٍ من الدّول دليلٌ على بُعْدِ النّظر، ودقّة التخطيط، والإحكام الاستراتيجيّ. ومن المؤسف أنّنا لا نجد شيئاً من هذا كلّه لدى الدّولة العربيّة. نجد، على العكس، أنّ برودتَها وهدوءَ أعصابها يتحرّكان على مَسرحٍ يمكن أن نطلق عليه هذا الاسم: «مَسْرح اللاّشيء». والمسرحيّة التي تُمثَّلُ فوقه يمكن أن

تكون أطول مَسْرحيّةٍ في تاريخ الشعوب. فهي تتكرّر، بتنويعاتِها الدّامية، الفاجعة، السّاخرة، المضحكة، المبكية، المحيّرة، منذ أكثرَ من نصف قرن. وبعض ممثليها الذين بدأوها، لا يزالون أحياءً، ومنهم من لا يزال قابِضاً على الدِّفّة.

ـ ٣ ـ

مسرح اللاّشيء!

ولكَ، مع ذلك، أن تُشاهِدَ هذا المسرح مليئاً بالأشلاء والشّظايا، والجنازات، والقبور، والأنقاض... إلخ، لكن يجب أن تبدوَ كأنّك فاقِدٌ حسّك إزاءَ ما تنظر إليه، خوفاً عليك من أن تفقدَ البرودة وهدوء الأعصاب، أعني خوفاً عليك من أن تصفك الدّولة بالجنون.

والأفضل أن تكونَ أعمى.

لكن، إيّاكَ أن تُخيِّلَ لأحدٍ أنّك تَسمع ما يدور في بعض الكواليس: «موت الآخر ضروريٌّ لبقائي ـ أنا الدّولة. ولا فَرْق غالباً بين أن يكون هذا الآخر صديقاً أو عدوّاً» ـ أعني: إيّاك أن تقول إنّك اكتشفتَ كيف أنّ «هدوءَ الأعصاب»، مثل «البرودة»، لا يجيء من كثرة العقل، وحدها، وإنما يجيء كذلك من قلّة العقل.

ـ ٤ ـ

مَسْرح اللاّشيء ـ

والبطل الكليّ الشامل، في هذا المسرح، هو الموت، ـ الموت قتلاً أو انتحاراً، استشهاداً أو تَضحيةً.

الموت الذي يكون حيناً وجهاً، وحيناً قناعاً. الموت الذي يختار صوره وتجلّياته. ومنذ أن يتجسّدَ في صورةٍ يُصبح عَصِيّاً: لا يُغلب، ولا يُرَدّ.

يصبح في آنٍ مَدِينةً لا مدينةً، بلاداً لا بلاداً، جيشاً لا جيشاً، جبهةً لا جبهةً. مبثوثاً في الهواء، لا يُرى وإن رؤيت آثاره. ولا يُلْتقَطُ إلاّ «رماداً».

أمَّا الشّخص الذي يختاره الموت صورةً له، فإنه يصبح هو نفسُه مَوْتاً. وقد لا ينتصر هو، بوصفه فَرْداً: شخصاً ـ مَوْتاً. بل إن المسألة ليست في انتصاره على الخارج، بقدر ما هي في انتصاره من داخلٍ وعلى الدّاخل، فهذا الثاني يتضمّن بالضرورة جزءاً من الأوّل، إن فَاتَهُ أن يتضمّنَ الكلّ.

تُصبح المسألة في الفِعل، في العمل نفسه.

العمل، وليس النّتيجة: تلك هي أولى الدّرجات في السُّلَّم الذي يصعد عليه هذا البَطل إلى هذا المسرح.

ـ ٥ ـ

في هذه الصّورة، إذاً، ما يتخطّاها ـ ما يتخطّى الفردَ، مَجْلاها الظّاهر. فمَا وراءها، ما وراء الفرد هو مدار الأهميّة والمعنى: الدّولة التي هي «جسم» الأمّة، الدّولة التي لا قيام للأمّة إلاّ بها.

عمل الفرد الحقيقيّ هو عمله للموت من أجل ما يتخطّى فَرديّته في الدّنيا ـ الدّولة، وفي الآخرة ـ الخلود. وليست الحياةُ إلاّ جسراً بين هذه الدّنيا وتلك الآخرة.

غير أنّ هذا «الجسر» ليس، في المعيار العمليّ، إلاّ خَطّاً مرسوماً بحبر «الفكرة»، أَيْ بِحبْرِ اللاّشيء، عمليّاً. هكذا تكون «الفكرة» أكثرَ أهميّةً مِن حامِلها ـ الإنسان. لا «الفكرة» هي التي يجب أن «تموتَ» مِن أجل الإنسان، بل، على العكس: الإنسانُ هو الذي يجب أن يموت من أجل الفكرة.

الشّيء نفسه، تبعاً لهذا المنطق، يصبح هو نفسه كمثل اللاّشيء. وانظروا إلى «الموت العربي»، بدءاً من بغداد وانتهاءً بالجزائر، وقوفاً عند السُّرَّةِ ـ نقطة الدائرة: «الموت الفلسطيني» ـ أفلا يعلّمنا هذا المسرح الهائل أننا لا نكاد نميّز بين الشّيء واللاّشيء، وأنّ اللاّشيءَ هو نفسه كلّ شيء؟

أليس غريباً، مع هذا كلّه. أنّ «الموت الفلسطينيّ» يبدو كأنّه يدفع العرب جميعا إلى مزيدٍ من الهجوم على الحياة، وإلى مزيدٍ من عِبادة اللّغة!

الكنز الأكبر، «كنزُ الكنوز» مخبّأٌ في اللّغة وفي الموت.

ـ ٦ ـ

مسرح اللاّشيء؟

لكن، انظروا: على المسرح مرآةٌ ضخمة تُمسكُ بها الدّولة العربيّة، عمرها نصف قرنٍ، على الأقلّ. تمرأوا فيها. ألا ترون كيف كنّا نَرقصُ، فرادَى وجماعاتٍ، على أكتافِ عِملاقة. وكيف كانت تقود رقصنا عَصا بَهْلوانٍ ساحر؟ أَلا ترون ذلك الشّريط الكتابيّ الذي يذكّرنا بأننا لم نكن نعيش حاضرنا إلاّ بوصفه جزءاً حيّاً من التّاريخ ومن الماضي؟ وبأنّ الماضي كان يتداخل مع الحاضر إلى درجة التّماهي، أحياناً؟ وبأنَّ إفراطنا في التعلّق بالماضي، لم يقدنا إلاّ إلى الإفراط في التعلّق بالموت، أي إلى الإفراط في الطغيان وفي تمجيد الطغيان؟

الماضي ـ أيّتها المرآة.

قل لي، يا من يتمرأى، كيف تنظر إلى الماضي، أقلْ لكَ من أنتَ ومن ستكون.

ـ ٧ ـ

مسرح اللاّشيء؟

ـ لم أعد أراكَ، يا شهريار. تحوّلتَ بين شفتيَّ إلى لغة.

ـ الآن، يا شهرزادُ، بَدأَتْ حياتي.

(شباط، ٢٠٠٤)

وُرودٌ تتكسَّرُ أَعناقُها...

ـ ١ ـ

عرفنا في النّصف الأخير من القرن العشرين كتاباتٍ أدبية وطنيّةً كثيرة، لم تولّد في نفس القارئ إلاّ الآمالَ السّاذجة، والخائبة.

رُبّما يحتاج هذا القارئ، اليوم، إلى كتابةٍ تُولّد اليأس: على الأقلّ من هذه الحياة التي يكرّرها ويجترّها كأنّها موتٌ آخر، أو موتٌ قبل الموت. أو كأنّها، في أبسط حالاتِها، أنفاقٌ طويلةٌ في ممرّاتٍ مَسْدودة.

رُبّما يحتاج، على الأقلّ، عندما يحتفل بولادة طِفْلٍ، أن يتذكّر فيضعَ زهرةً على قَبْر طِفْلٍ آخر ماتَ جوعاً، أو قُتِلَ من هُنيهة.

ـ ٢ ـ

ورودٌ تكسّرت أعناقها: تلك هي الشُّموسُ التي تُطِلّ على شُرُفاتِ حاضرنا.

ـ ٣ ـ

لا تزال الثّقافة السّياسيّة العربية تُواصل «رسالتَها»: تُعنى بـ «القضيّة»، و«الفكرة»، أمّا الإنسان نفسه، الإنسان الذي يعمل (أو لا يعمل)، ويتعذّب (أو لا يتعذّب)، ويصنع التّاريخ (أو يأخذه مصنوعاً) ـ الإنسان المشرّد، المنفيّ، . . . إلخ، فيكاد أن لا يكون له أيّ مكانٍ فيها. كأنّ الإنسانَ، بالنسبة إليها، مجرّدُ أداةٍ أو وسيلة لتعزيز «الفكرة»، ولخدمة «القضيّة». كأنّ هذه الثقافة ابتكارٌ متواصِلٌ للقمع في شَتَّى أشكاله.

توقّفت اللّغة نفسها في هذه الثقافة عن أن تكون وسيطةً بين الإنسان والأشياء، لكي تصبح جسراً ضخماً بينه وبين التوهّم. بل إنّها أَفْلَتَتْ من الواقع وأخذت تسبح في فضاءٍ استيهاميّ، يبدو النّاس فيه كأنّهم قُطعانٌ من الغيوم.

هكذا تبدو الثقافة السّياسية العربيّة كأنّها مقابِرُ من الكلمات، ويبدو فيها البَشر كأنهم مَوْتى تروح أشباحهم وتَجيء بين فؤوس النّهار وكوابيس اللّيل.

ـ ٤ ـ

يَنْتَشِر فنُّ السَّرْدِ في الثقافة العربيّة المعاصرة، شأنه في ثقافات الشعوب الأخرى، وإن كانت الأسباب مختلفة. ولعلّه انتشارٌ سيتحوّل إلى هَيْمنةٍ شبه كاملة على هذه الثقافة.

تُرى، هل يعود هذا الانتشار إلى كون السّرد نوعاً من السّير الطّبيعيّ السّهل في مجرى العالم ـ سَيْرٍ يبدو امتداداً للعالم، أو بديلاً كلاميّاً؟ وهكذا يتيح للقارئ أن يتنقّلَ بين وسادتين متشابهتين، حَتَّى التّطابق ـ غالباً: وسادة الواقع، ووسادة التوهّم. وفي هذا ما يصالح القارئ مع نفسه: يجعله يتوقّع ما يتوهّمه، ويتوهّم ما يتوقّعه، بحيث يجد أنّه هو نفسه شريكٌ، على نَحْوٍ ما، في ما يقرؤه.

ثم إنّ هذه المرحلة التّاريخية من الحياة العربيّة، تَكادُ أن تكون مَرْحلةً حلّت فيها الاستيهاماتُ من كلّ نوع، محلّ الواقع، ومحلّ التجربة الحيّة. ونبدو فيها كأنّنا نعيش في حركةٍ من الانزياحات المتواصلة، تُشبه انزياحاتِ الرّمل.

وفي حالةٍ كهذه الحالة، يتعذّر على معظم النّاس أن يميّزوا بين ما هو صادقٌ وَما هو كاذب، وبين المعيشِ والمتخيّل. وهو التباسٌ يلائم السّرد، سواءٌ تمثَّلَ في الأدب، أو السّينما، أو التلفزيون.

استطراداً، يمكن القول إن الاستيهامات هي التي تقدّم للفكر السّائد مادّته الأساسيّة. فهو كلامٌ على الكلام ـ لا على الواقع والتجربة. إنّه سَرْدٌ آخر مأخوذٌ بأوهامه.

أظنُّ أنّ الاستيهام مناخٌ ثقافيّ عربيّ عامّ. فالطّاقة التي تحرّك، اليوم، معظم العرب، وبخاصّةٍ الأصوليين الدّينيين، إنّما هي طاقةُ الخروج من الواقع ومن

الزّمن. فهم لا يفكرون، إجمالاً، إلاّ بالذّاكرة التّاريخيّة الدّينية. وبدءاً منها. وهم، بسببٍ من ذلك، لا يرون أنّ ثمّة حقائق لا يعرفونها، ولا تكتمل معرفتهم إلاّ بها. إنهم يصدرون، بالأحرى، عن اليقين المطلق بأنّ المعرفة التي أسَّس لها السّلف، تتضمّن الحقائق الكبرى، لا بالنسبة إلى الأمس والآن، وحدهما، بل بالنسبة إلى المستقبل أيضاً. فليست المسألة المعرفيّة، في نظرهم، أن نكتشف، وإنّما هي أن نتعرّفَ على ما قاله السّلف، وحُجِبَ عنّا لسببٍ أو آخر.

في هذا ما قد يفسّر انفصالنا المزدوج: عن واقِعنا الحيّ، وعن الحقائق والكشوفات المعرفيّة التي أَحدثت انقلاباً لا سابقَ له في علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقته بالكون وأشيائه. كأنّنا، داخل وطنِنا لا نعيش فيه، وإنما نعيشُ في وطنٍ آخرَ نتوهّمه.

هكذا يتوهّم فَنّ السّرد واقعاً ليس له ما يقابله في الواقع، وإن كان يَسْتوحيه، غالباً. الإنسان نفسه الذي يتحدّث عنه، هو نفسه مُتَوهَّم. كأنّ الإنسانَ لا يكون موجوداً إلاّ إذا كان مفقوداً ـ أو كأنه ليس حاضِراً إلاّ لأنّه غائب: تلك هي مفارقَةُ السّرد.

ربّما نجد هنا معنى كلمة أوكتافيوباث القائلة إن الرّوائيين في المجتمعات الحديثة يأخذون دورَ الشعراء المَلْحَميّين في المجتمعات القديمة.

ربّما نجد كذلك معنى كلمة الرّوائي الألماني غونتر غراس، وإن يكن على مستوى آخر، ومَفَادُها أنّه يحبّ كتابة الأكاذيب الكبيرة ذات الأصل الواقعيّ.

مِن هنا يَجْري السّرْدُ مهما كان نَقديّاً، في مَجْرى العالم، أي في المجرى السّائد لِلذهنيّة العامّة السّائدة.

ولست أحصرُ كلمة السّرْدِ في القصّة القصيرة والرّواية وحدهما، وإنّما أُطلقها على جميع أنواع التّعبير التي تقوم بنائيّاً على القَصّ ـ كالمادّة الكلاميّة التّلفزيونيّة، والمادّة السينمائيّة، والمادّة الشعريّة نفسها ـ ذلك أنّ القصيدة التي تُكتب اليوم هي، على الأغلب، نوعٌ مِن السّرْد الحكائيّ الوَصْفيّ. بل يمكن القول إنّها أقصوصة أكثر منها قصيدة.

يُرافقُ ظاهرةَ انتشارِ السّرد أمرانِ يجب درسهما على حِدة:

الأوّل، هو التّراجع في مستوى اللّغة الكتابيّة الفُصحى، وبروزُ اللّهجات المحكيّة الشعبيّة،

الثاني، غياب الإتقان الفنّي، وذلك بحجّة الوصول إلى عامّة النّاس. فنحن قَلّما نرى في منجزات هذا السّرد شكلاً أو بناءً بالدّلالة الفنيّة الخاصة لهذه الكلمة. ونعرف جميعاً أنّ الشّكلَ يعني، بدئيّاً، أنّ الكتابَة في ذاتها هي الأساسْ في العمل الفنيّ، لا أيّ شيء آخر. هكذا نرى نتاجاً سَرْديّاً يتحدّث عن قضايا كبيرة، بدونِ فَنٍّ كتابيّ. كأنّه أهراءُ ضخمة يُسكَبُ فيها كل شيء، بحيث ينتج مزيجٌ لا شكل له.

عليّ أخيراً أن أشيرَ إلى أنَّ في ما أقوله كثيراً من التّعميم. لهذا أسارع إلى التّأكيد على أنّ هناكَ أمثلة استثنائيّة تخرج من العامّ، وتَبقى متفرّدةً. ففي منجزات السّرد استثناءاتٌ لا تنطبق عليها الأحكامُ التي سُقْتُها. غير أنّها تظلّ استثناءاتٍ ولا تشكّل قاعدة. وتكمنُ اسْتثنائِيّتُها في فَنّيتها وفي أنّها لا تكتفي بأن تُصغيَ إلى الواقع، وإنما تقترح إعادةَ تكوينه.

ـ ٥ ـ

مِن فم الإنسان تخرج الكلمات، ومن فَم الطّبيعة تخرج الأشياء: كيف يمكن اللّقاء بين هذه الأشياء وتلك الكلمات؟

بعضهم يتوهّم لقاءً ويكتب ما يتوهّمه بوصفه يقيناً.

بعضهم يهمل الطّبيعة ويسكن في اللّغة، أو يهمل اللّغة ويسكن في الأشياء.

وبعضهم، وهو الأقلّ، يحيا ويفكّر ويكتب في الفُسْحة أو المسافة التي تفصل، أبديّاً، بين الكلمات والأشياء.

ـ ٦ ـ

يقول ليختنبرغ: «لا تَملأْ رأسكَ، بل حَصِّنه.»

المصير العربيّ:
هذه الكُرة الطّائرة

ـ ١ ـ

كلٌّ يريد أن يكتبَ هذه المرحلة التي لا يمكن أن تُسمّى، في إطار الوضع العربيّ الرّاهن، بأقلَّ من «مرحلة الانهيار العربيّ».

كلٌّ يريد أن يكتبَ ـ فاصِلاً بين اللّغة والواقع، رافعاً رايةَ بغداد، متأرجحاً بين هولاكو «الوَحْشية»، وهولاكو «المدنيّة».

لكن، ما من أحدٍ يريد أن يقرأ هذه المرحلةَ، حَقّاً.

القراءة مؤجّلة. بشكلٍ أو آخر، لسببٍ أو آخر.

ـ ٢ ـ

كلٌّ يريد أن يكتب: هذه مسألةٌ تعني أنّ كُلاًّ يريد أن يُهيمن. صارت «شهوة السّلطة» في الحياة العربيّة خبزاً يوميّاً. للجميع. لكلّ فَرْدٍ. دون استثناء. خِلافةً أو متابعةً لتلك «اللّغة» التي أسّست للحياة العربية، منذ بداياتها. لغة التفرّد، والإقصاء. لغة الحَجْب للإنسان، لكلّ ما هو إنسانيّ. من ليس متسلِّطاً، من ليس جزءاً من السّلطة، يكاد ألاّ يكونَ موجوداً. هكذا علّمتنا هذه الحياة.

«هُوَ» في السّلطة: إذن هو موجود.

«هو» السّلطة: إذن هو الوجود كلّه.

لماذا، إذاً، لا يكون الضّميرُ «أنا» كمثل الضّمير «هو»؟ لماذا لا يكون في مرتبتهِ، وله «الحقوق» نفسها؟

هكذا بُنِيَتْ «أنا ـ المعارضَة»، منذ بداياتها على «الثأر»، و«الانتقام». على

استخدام أَساليب «هو الحاكم»، لتحطيمه، وإزالته، كما حطّم هو نفسه الذين عارضوه وأزالهم. عملة واحدة: المعارضة هي أوّلاً عُنْفٌ للاستحواذ على السُّلطة ـ العُنْف.

كلٌّ يريد أن «يكتب» هذه المرحلة العربية: الفرد والجَمْع. سائق التّاكسي ورجل السّياسة. المصرفيّ وبوّابُ مَصْرفه. عامل المقهى والمفكّر. الصّحفيّ والزَّبال. الشّاعر والغَانية.

مَرْحلةٌ ـ غابَةٌ وحشيّةٌ بلا حدود.

كلٌّ يتقدّم في هذه الغابة، باحِثاً عن طريدة. إن لم يقدر أن يقتلَ طائراً، قَتَل شجرةً. إن لم يقدر أن يأكل عدوَّه، أكلَ صديقَه أو جارَه. الأساسيُّ هو أن يقتلَ ويأكل.

لكن، لماذا لا يريدُ أحدٌ أن يقرأَ.

حَتَّى ما كتبه هو نفسه؟

ـ ٣ ـ

لو قرأنا ما يُكتَبُ أمامَنا، وراءنا، حولنا، إلى جوارنا، لَرأينا ما لم تَره عينٌ في التّاريخ كلّه. بلدانٌ منذورةٌ لإقصاء بعضها بَعْضاً. لِقتل بعضها بَعْضاً. شعوبٌ منذورةٌ لنسيان بعضها بعضاً. لِلفَتْكِ ببعضها بَعْضاً. والأنقاض ليست حجارةً أو جدراناً أو تراباً لا غير. الأنقاض بشرٌ كذلك: أعناقٌ ورؤوس، سواعدُ وأقدام.

وحول هذه الأنقاضِ وفوقَها وباسمها، نُواصِل نحن الذين نسمّي أنفسنا عرباً ـ باسم العروبة والقوميّة والدّين والتّاريخ واللّغة وما إلى ذلك من هذه الكلمات ـ الجيوش، ـ نُواصِلُ السّيرَ على رؤوسنا، أو في عرباتِنا الباذخة أو البائسة، أو نواصل لعب الورق، واحتساءَ القهوة مرّةً كمثل هذه المرحلة، كمثل العروبة.

وما علاقاتنا بالأنظمة التي تسيّرنا؟ وما علاقات هذه الأنظمة بنا ـ نحن البائسين الذين قلنا لها: نعم، طوعاً أو كُرْهاً، أملاً أو يأساً؟ وليست أَديانُنا هي التي تحمينا، بل نحن الذين نُؤمَرُ لكي نحميَها ـ لكي نؤلّف الأحزابَ

والجمعيات، المراكز والمؤسّسات دفاعاً لا عن أديانِنا وحدَها، بل عن السماء كذلك ـ السّماء الخالقة، الحامية، والتي هي في غِنىً عنّا وعنَ العالمين. كأنّما لا حول لها ولا قوّة إلاّ بنا، بِرَصاصِنا، وأسلحتِنا الخفيفة والثّقيلة. كأننا إذا لم نفعل ذلك، تسقط نجومُها على الأرض، ويفسد الكون.

ـ ٤ ـ

هكذا ينبغي أن نموت، وأن تموتَ أرضنا لكي تحيا السّماءُ ونجومُها. كأن هذه لا تحيا إلاّ بموتِنا، إلاّ بالموت. كأنّ السّماء لا تحيا إلاّ مِن أجل إنسانٍ مَيّت، مِن أجل إنسانٍ لم يعد موجوداً، أو إنسانٍ لم يُولَد بعد.

أمّا الطّغيان، وسلب الحرّيات والأموال والأرزاق، والحرمان من العمل والعلم، والاحتلال، والفقر والتشرّد والجوع والاضطهاد والنّفي والسّجن والقَتل، أمّا هذه كلّها فأمرٌ محتومٌ، قضاءً وقدراً، ولا بدّ من الصّبر فالسَّماء مع الصّابرين.

ولا يزال الطّلاق والزّواج، الشّرعيّ وغير الشّرعي، الحجابُ والسّفور، لمس الجسد أو لمس العضو، اللّحية، العانة، الغائِطُ، البَوْل ـ لا تزال هذه القضايا المصيرية الكبرى شُغْلَنا الشّاغل، وشُغْلَ عقلنا المنوّر، الحكيم، الكامل، الذي هو وحده يقود الأمّة والوطن والبشريّةَ كلّها إلى شاطئ النّجاة والخلاص.

كلّ شيء سدٌّ منيع في وجه الأرض وأبنائها.

كلُّ شيءٍ سجنٌ أسودُ بلا قرار.

ـ ٥ ـ

ـ وأين العدوّ؟

ـ ذائبٌ، سائِلٌ. في الماء الذي نشربه. تحت الوسادة. عند العَتبة. في الهواء والشمس والفضاء.

وعندما نُسأل و«يجدّ الجِدّ»، لا ندافع عن وجودِنا، عن حرّياتِنا وكراماتِنا، عن عملنا وخبزنا، عن إبداعاتِنا ومنجزاتِنا، عَن آمالِنا وطموحاتِنا، عن آلامِنا

ومراراتنا، وإنما ندافع عن «قائدنا» الملهم، العظيم، الأوحد... إلخ، إلخ، وعن «شعبه» الملهم، العظيم ـ البوليس، العبوديّة... إلخ، إلخ.

ـ ٦ ـ

كلاّ، ليست السّلطة هي وحدَها الضّالة في هذه المرحلة العربيّة الرّاهنة، بل إنّ مُواطِنَها هو نفسه ضالٌّ كذلك. وليست السّلطة وحدَها لكي تُبتكر مِن جديد، بل إن المواطن نفسه يحتاج هو كذلك إلى أن يُبتكر مِن جديد.

ـ المعارضة؟

ـ هَهْ! مهزلة كبرى، كمثل الموالاة، سياسةً وثقافة، أخلاقاً وقِيماً وعلاقات. في «الوطن» وفي «المنفى». سجون أخرى. قيودٌ أخرى. ظلامٌ آخر.

ولم يعد الأجنبيّ هو وحده الذي يولّد الرّعب. الرّعبُ الآنَ يَجيءُ خصوصاً من الصّديق الجار المواطن القريب الأليف. يجيء من الشارع الذي تسكن فيه. من المدينة التي وُلدتَ فيها. من المقهى والمدرسة والجامعة.

وكلٌّ يريد أن يكون «الآخرُ» كبشَ الفداء.

وكلٌّ بَريءٌ والمخطئ هو «الآخر».

إنها ثقافة كبش الفداء.

إنها عقلية كبش الفداء.

إنها الهاوية.

ـ ٧ ـ

ونظلّ، نحن العرب، كما كنّا: كلٌّ غارقٌ على طريقتهِ في هَباء الأحداث. كأنّنا نعيش جميعاً تحت الزّمن. تتجاذب حياتَنا وأفكارَنا وأعمالَنا القضايا المباشرة المتّصلة بالحاجات الضروريّة، الأكل واللّباس، أو بالبذخ والغطرسة الفرديّة وعنجهيّة التملّك ـ وتسيّر هذا كلَّه عبقريّةٌ خاصّة نتميّر بها هي عبقريّةُ التّجارة. وإذا كان عرب الحاجة معزولين عن قضايا مصيرهم بفعل الحاجة نفسها، فإنّ عرب البذخ تسيّرهم وتتحكّم بهم شهوة المال، بحيث يبدو المال

أكبرَ من مالكه، وبحيث يبدو مال المتموّلين العرب في أعلى دَرجات اللاإنسانيّة واللاّثقافة، قياساً بأموال أمثالِهم في العالم. فهؤلاء يُنشئون المتاحف، ومراكز الفنون، ومراكز المعرفة والبحوث المتنوّعة في مختلف الميادين، ويقدّمون كل ما يحتاج إليه الإبداع والمبدعون، بحيث يخلقون من بلدانهم بؤراً للتقدم والمعرفة. في حين أن أموال المتموّلين العرب تُبعثر في دكاكين بائسة، وفي قُصورٍ أكثر بؤساً، وراء قشورٍ تمدنيّة لا تُخْبِئُ غيرَ البثور من كلّ نوع، وبحيث يبدو تاريخ العرب، اليوم، كأنه ليس إلاّ تاريخاً لمعدةٍ تتجشّأ ولرأسٍ ينام.

ـ ٨ ـ

ومع ذلك،
كلٌّ يريد أن يكتب، وما من أحدٍ يريد أن يقرأ.

ـ ٩ ـ

ولم يعد الشعب واحداً. فُتِّتَ إلى شراذم (طائفية، قبلية، عائلية، دينيّة، تجاريّة...). الشَّرْذمة مِن جهة، والبَوْلَسة (البوليس) من جهة، وبينهما الكرسيّ الحاكم، وحوله تتأرجح أيّامنا، سياسةً وثقافةً، والشّاغل المعذِّب، حكماً ومعارضةً، لا النّاس ومشكلاتهم، لا التخلّف، لا التقدّم، لا التغيّر، بل الحكم نفسه ووسائِلُ الحفاظ عليه، بأيّ ثمنٍ، بأيّة طريقة.

ونتابع حياتَنا: نُقصي بعضنا بعضاً، ونقتل بعضَنا بعضاً. ونسجن بعضنا بعضاً. ننتقد السّلطة فيما نتعبّدها ونقاتل من أجلها كلّ شيء. ونتحالف مِن أجلها مع كلّ شيء. نحن أنفسنا، ضد الحرية وضد الثقافة. وفي أعماق كلّ مِنّا طاغيةٌ وعبدٌ معاً. ونتابع تاريخاً يلخَّص، في عمق أعماقه، بعبارتين: شهوة السُّلطة، وعبقرية التّجارة.

وكلٌّ يريد أن يكتب، وما من أحد يريد أن يرى أو أن يقرأ المصير العربي، مصيره ـ هذه الكرة الطائرة.

«إعلان بيروت»:
حول القمة الفرنكوفونية

ـ ١ ـ

تقدّم القمة الفرنكوفونيّة في بيروت صورةً جديدةً، على مستوى الخطاب، عن العلاقات فيما بين الدّول، تتجاوز الإطار السياسيّ إلى العُمْق الثقافيّ ـ الإنساني. بل يبدو «السّياسيّ»، بِلغتهِ وأُطْروحاتهِ، كأنّه أداةٌ لِتَعْزيز الثقافيّ. فلقد أَفْصحت هذه القِمّة عن انْشغالِها بِهُمومٍ حضاريّة كحوار الثقافات، والتنوّع الثقافيّ، والتعدديّة اللغويّة، والديموقراطية، والسّلام، وحقوق الإنسان، ومكافحة الإرهاب والعُنْف والاستعباد والتطرّف والتعصّب.

وتلك ظاهرةٌ تكاد أن تكونَ فريدةً في قمم الأنظمة السّياسيّة.

ـ ٢ ـ

لعلّ هذه الهموم أن تترسّخَ حَقّاً في الدّول الفرنكوفونيّة، وبخاصّةٍ تلك التي تنتمي إلى «العالم الثالث». فهذه الدُّولُ تجعل من الثّقافة، على العكس، أداةً لِلسّياسة ـ سياسة النّظام، وتابعةً لها. وفي هذا تخسر الثّقافةَ، وتظلّ سياستُها ارتجالاً واعتباطاً.

وأميل إلى القَوْلِ، اسْتطراداً، إنَّ الخَللَ الأساسَ في هذه الدُّول، إنما هو خَلَلٌ ثقافيّ. فغياب الثقافة، بوصفها إبداعاً حُرّاً ومتواصِلاً، يقلّص الزّمنَ كلَّه في الماضي، ويقلّص حيويّة الشّعب في محاكاته، ومحاولة اسْتعادتهِ. وتجعل من الحياة كلّها سَيْراً يقتفي ذلك الأثَرَ الذي هو الماضي ـ محوِّلةً الوجودَ كلّه إلى

نَوْعٍ من الصّحراء، والحياةَ كلّها إلى نَوْعٍ من الدّوران في دائرةٍ فارغة. وتبدو الأيّامُ كأنّها صلواتٌ وتَراتيلُ في هَيْكلٍ ضَخْمٍ اسمه «الماضي الذّهبي».

ـ ٣ ـ

لِلمرّة الأولى يُشارُ في «إعلان بيروت» إلى «تضامُنٍ» مع اللّغة العربيّة والثقافة العربية، على مستوى «الكون» الفرنكوفونيّ.

ولهذه المناسبة، كان من الأفضل، كما يُخيّل إليَّ، ألاّ يُشارَ في هذا الإعلان إلى ضرورة «تأمين (هكذا في الترجمة العربية، ولعلّها: تعزيز) وضع الفرنسية والتّرويج (!) لها، كلغة اتّصالٍ على المستوى الدّولي». فهذه إشارةٌ غير مجدية، كيفما نُظِرَ إليها. على العكس. قد يكون فيها بعض الإساءة.

ـ ٤ ـ

يثير «إعلان بيروت» سُؤالاً مُلحّاً:

ما الخِطَطُ التي تهيّئها المنظّمة الفرنكوفونيّة لكي تكونَ «الدّيموقراطيّةُ، والفرنكوفونيّة، والتطوّر» وحدةً لا تتجزّأ، كما جاءَ في هذا الإعلان؟ وكيف يتمّ ذلك عمليّاً، ومعظم البلدان الأعضاء في المنظّمة تفتقر كثيراً إلى الدّيموقراطيّة، وإلى التطوّر؟

ـ ٥ ـ

هل ستكون الفرنكوفونيّة «رسالةً ثقافيّةً» في المقام الأوّل؟ هل ستبدأ تاريخاً من «جمال الأوكسيجين»، وفْقاً لتعبير شاعر الزّنوجة، إيميه سيزير؟

غير أنّ هذا التّاريخ يقتضي من كلّ دولةٍ عُضْوٍ في هذه المنظّمة، أن تُحدث «ثورتَها» الداخليّة الخاصّة، فتتخلّص من الفساد والتعفّن اللذين لا يليقان بالإنسان، وتتيح للثقافة أن تلعب دورها التكوينيّ الحُرّ:

لا يعود الأدب يزحف وراءَ خطواتِ الواقع،

لا يعود الفكر يتسكّع في جنائن السّياسة والمال.

ـ ٦ ـ

لن يكون للفرنكوفونيّة أيّ أُفُقٍ إنسانيٍّ أو ثقافي، إذا كانت مجرَّد اتّحادٍ بين رجال السّياسة ورجال الأعمال. يجب أن يكونَ لها «تراثٌ» و«تاريخ». وهذا ما تعجز عن بنائهِ يَدُ السّياسة والمال. لا تراثٌ ولا تاريخٌ خارج الفنّ والأدب، خارجَ الثّقافة. ولا أهميّة لوحدةٍ فرانكوفونيّة إلاّ بثقافة خَلاّقةٍ وعاليةٍ تحتضنُها.

ـ ٧ ـ

فرنكوفونيّة ثقافيّة، تُستعاد فيها أوروبا اليونانية ـ العربيّة، أو أوروبا المتوسّطية، في عالمٍ أندلسيّ جديد ـ مُلقَّحاً بالزّنوجة، مفتوحاً على الشمال.

ـ ٨ ـ

لا تعرف العروبةُ الفرنكوفونيّة ذاتها حَقّاً إلاّ في تَواجُهٍ مَعْرفيّ وإنسانيّ مع الآخر الأوروبيّ ـ الأفريقيّ.

إنّ ذاتية العُروبةِ الثقافية مرتبطةٌ عضويّاً بالآخريّة الأوروبيّة ـ الأفريقية.

ـ ٩ ـ

هكذا أشعر أنّ الفرانكوفونيّة يجب أن تكون سؤالاً، على المستوى الكونيّ، مطروحاً على الولايات المتحدة. وهو سؤالٌ أصوغه كما يلي:

بأيّ حقٍّ تريد أن تستأثرَ بِـ «التفوّق» الذي تؤكّده في قولها القاطع: «لن تسمح الولايات المتّحدة مطلقاً لأيّ طرفٍ دَوْليٍّ آخر بأن يتحدّى تفوّقَها العسكريّ»، (وثيقة استراتيجية الأمن القوميّ للولايات المتحدة)، وهو ما تردّده السّياسة الإسرائيليّة، بالنسبة إلى «الأطرافِ» في الشرّق الأوسط، وبخاصّةٍ العربيّ؟

نعم، بأيّ حقٍّ، واستناداً إلى أيّة شَرْعيّة؟

بأيّ حقّ تُختزل قضايا العالم كلّها في مجرّد الحفاظ على «أَمْنِها»، وعلى تفوّقها»؟

إنّها نظرةٌ لا تُقيم أيَّ وزن للإنسان، ومشكلاتهِ، وحقوقه. إنها إرادة احتواءٍ

للعالـم، وإرادة سيطرةٍ كاملة عليه ـ لا «تستعمر» عقله وحده، وإنما تستعمر كذلك، جسدهُ وحركته.

وفي المناخ الذي تولّده هذه «الإرادة»، يبقى الفقراء الجائعون المحرومون المنبوذون المضطهدون المنفيّون، حيث هم، في سجونهم وقيودهم وضياعهم. وماذا يخسرون، إذاً، عندما يرفضون الانصياعَ لهذه الإرادة، ويتمرّدون عليها، كلٌّ بطريقته الخاصّة؟

لن يخسروا إلاّ ما يقيّدهم، وما يُبقيهم في أوضاعٍ دون المستوى اللاّئق بالبشر. بل إنهم سيشعرون بسعادةٍ كبرى في تمرّدهم باسم الشرعيّة الإنسانيّة على هذه الشرعيّة الأميركيّة.

كلاّ، ليس العالـم في حاجةٍ إلى «روما» جديدة. إنه، على العكس، في حاجةٍ إلى «أثينا» جديدة، إلى «أندلسٍ» جديدة.

وذلك هو ما ينبغي أن يهجسَ به العالـم الفرنكوفونيّ، وأن يعملَ له. وتلك هي «رسالة» الفرنكوفونية ـ رسالة الحريّة والإبداع والمساواة، في إخاءٍ كونيّ.

ـ ١٠ ـ

هكذا تُمكن الموافقة على وَصْف الرئيس اللبناني «قمة الفرنكوفونية» بأنّها «تاريخيّة» بشرطٍ أساس: أن تكونَ فاتحة إعلانٍ لاسْتئناف ثورة «الحريّة والأخوّة والمساواة»، وطنيّاً وكونيّاً، فيما يتخطّى السّياسة إلى الكينونة الإنسانيّة والحضاريّة، وفي مواجهةٍ عاليةٍ وجذريّةٍ لما تؤسِّس له الهيمنة «الامبراطوريّة» الأميركيّة ـ عسكريّاً، واقتصاديّاً، وتقنيّاً. خصوصاً أنّ القضايا التي أعلنت هذه القمة أنّها تَشغلُها، حياةً ومصيراً، ـ قضايا حوار الثقافات، والحريّات، وحقوق الإنسان، والديموقراطية، والتنوّع الثقافي... إلخ، إنما هي مهمّاتٌ ضخمةٌ يقتضي العملُ من أجلها انقلاباً في النّظر، داخل الانتماء الفرنكوفونيّ، وانقلاباً في البنية التّنظيميّة، وانقلاباً في العمل والممارسة.

دون ذلك، لن تكون هذه القِمّة أكثرَ مِنْ عارضٍ «تاريخيّ»، أو أكثر من تكرارٍ آخر لِلَهْوٍ سياسيٍّ آخر.

(٢٠٠٢/١٠/٣١)

في القاهرة، تلك اللاّمرئيّة

ـ ١ ـ

في قلب القاهرة، هذه المدينة التي تمثّل إحدى العواصم العريقة للإبداع البشريّ، يصطدم الزّائر بأقوالٍ تبدو كأنّها نوعٌ آخر من أسلحة «الدّمار الشامل» ـ لكن ضدّ هذه المدينة بالذّات ـ أقوالٍ منشورة باسم تمجيد الإسلام والدّفاع عنه لا يمكن أن يرى الإنسان كلاماً أكثرَ إيذاءً للإسلام، وأكثرَ إيغالاً في تَشويهه.

على سبيل التّمثيل، لا الحصر:

يقول الدكتور محمد عمارة، الذي يوصف بأنّه باحِثٌ إسلاميّ متنوّر، في «يوميات الأخبار»، الجمعة ٤ تموز ٢٠٠٣،، جريدة الأخبار، بعنوان: «القدس أمانة عمر في انتظار صلاح الدّين» ـ يقول ما خلاصته:

١ ـ «خاض (صلاح الدين) معركةً كبرى وطويلة على الجبهة الفكريّة والثقافيّة ليحلّ الفكر السنّي محلّ المذهبيّة الإسماعيليّة ـ الباطنيّة»، وذلك من أجل «توحيد الأمّة على المذهب السنّي قبل البدء في معركته الفاصلة لتحرير القدس».

٢ ـ «بَلغَ من التزام صلاح الدّين وتشدّده في هذا الأمر الحدَّ الذي أغلقَ فيه الأزهر ذا المناهج الشيعيّة، حَتّى تغيّرت مناهجه إلى الفكريّة السنيّة. ومع الدّولة والعلم والفكر والتّعليم تحوّل القضاء إلى المذاهب السّنيّة أيضاً.».

٣ ـ «وتحصيناً للجبهة العامّة المكرّسة كلّ طاقاتها وإمكاناتها (هكذا، وهي عربيّة بالغة الرّداءَة) وجميع ثغورها لتحقيق استراتيجيّة التحرير، بلغ صلاح الدّين حدّ التشدّد ضدّ كلّ الفكريّات والفلسفات والإيديولوجيّات المخالفة للسنّة،

عقيدة الأغلبية وإيديولوجيّتها، فقضى على دُعاة الإسماعيليّة الباطنيّة، وأمرَ ابنه حاكم حلب بإعدام فيلسوف الغنوصيّة الإشراقيّة، السهرورديّ (١١٥٤ ـ ١١٩١م)، لما أثاره في مناظراته مع الفقهاء من بلبلة فكريّة كانت تخلط الأوراق بين الحضارات والثّقافات، فتضع زرادشت وأفلاطون مع نبيّ الإسلام. وتخلط محاورات أفلاطون مع الوحي الكلدانيّ بالقرآن الكريم، الأمر الذي يميّع الجبهة الفكريّة باعتماد منهاج «الأشباه والنّظائر» في وقتٍ يحتاج فيه الصّراع مع الآخر إلى اعتماد منهاج «الفروق» للتميّز عن الآخر، وَلِملْءِ الوجدان بالكراهة له، كشرطٍ من شروط التّعبئة والانتصار».

انتهى كلام الدكتور.

إنه يقول لأولي الأمر في الإسلام اليوم إن عليهم إذا شاؤوا تحرير القدس والانتصار على العدوّ، أن يبدأوا أوّلاً بتحصين الجبهة الداخليّة أي بقتل الشيعة، وإبادة الفكر الشيعيّ!

وكان على هذا الدكتور أن يضيف إلى استراتيجية صلاح الدّين تلك المقابر الجماعيّة التي أقامها للكتب الإسلاميّة الشيعيّة آمراً بتحويلها إلى «حطبٍ» يُحرق في البيوت والشوارع لتدفئة العقول الباردة، وأن يربطَها، تحيّةً واعتباراً، بِـ «حفيداتها» ـ المقابر الجماعيّة للبشر في العراق، والتي «حَصّنت» الجبهة العراقية الداخليّة، ومهّدت لانتصار ذلك «البطل» الآخر، «الحفيد» المقدام، صدَّام!

أليس في ما يقوله هذا الدكتور إهانةٌ لعقل هذه «الأغلبيّة» التي يتكلّم باسمها؟ أليس فيه تحريضٌ باسم الدّين لقتل جميع الذين يخالفونَها الرأي؟ خصوصاً أنّ هذا القتلَ شرطٌ ضَروريّ لانتصار هذه «الأغلبيّة» على إسرائيل وأميركا. وكيف تُمكن محاربة الاستعمار «الخارجيّ» بمثل هذه العقليّة التي يمثلها هذا الدكتور، وهي النّموذج الأكمل لأبشع أنواع الاستعمار «الدّاخليّ» ـ استعمار الحقيقة والعقل والمنطق، إضافةً إلى الدّين؟ أليس هذا «الاستعمار الداخليّ» الحليفَ الأوّل لذلك «الاستعمار الخارجيّ»؟

يمكن طبعاً أن تُكتب كتبٌ كثيرة حول هذه الآراء التي يبشّرنا بها الدكتور

المتنوّر، وأن تُناقش سياسيّاً وفلسفيّاً واجتماعيّاً بوصفها بؤرةً لداءٍ تاريخيٍّ ـ ثقافيٍّ مميتٍ، داخلَ الإسلام. مميتٍ ومهينٍ لجميع قيم التعقّل، والحريّة، والكرامة البشريّة.

لكن، لهذا شأنٌ آخر.

الأعجبُ في الأمر هو أنَّ بعض المثقفين المصريين يجدون أنفسهم مندوبين، باسم الحريّة والتقدّم، للاحتجاج على مؤتمرٍ شارك فيه زملاء لهم من مختلف البلدان العربية، وبدعوةٍ من القاهرة نفسها، من أجل أن يتدارسوا مشكلات الحريّة والتقدّم. غير أنّهم لا يجدون «الوقت» أو «الحاجة» للاحتجاج على مثل هذا «الفكر» الذي يُنْتَجُ، ويُنْشَرُ، ويُعمَّمُ، في عقر دارهم، ويطنّ يوميّاً حول آذانهم!

ـ ٢ ـ

بعيداً، بعيداً عن هذا «الفكر» وعن جميع الذين يماثلونه، بشكلٍ أو آخر، تأخذني القاهرة.

تأخذني إلى الجميلِ، الخفيّ فيها. وهو شعورٌ يتملّكني في هذه المدينة أكثر مِمّا يتملّكني في أيّة مدينةٍ عربية أخرى. ويبدو لي أنَّ الواقع، أو ما نسمّيه كذلك، يتجلّى لي عبْرَ هذا الشعور، في أعقد صوره وأكثرها إيحاءً. لا واقع القاهرة وحدَها، وإنما كذلك الواقع العربيّ برمّته. لهذا الواقع صورةٌ ربّما كانت الأكثرَ قرباً إلى ما يقوله جياكوميتي في وصفه الواقع: «ذَرّاتٌ تتحرّك في فراغٍ عميقٍ أسود.»

وبدءاً من التأمّل في ذلك الخفيّ الذي تحتضنه القاهرة، تلتهمني أسئلةٌ كثيرة. تلك هي بعضها:

أ ـ يموت النّاس عادةً من كثرة العمل،

لكن العرب يموتون، لا من كثرة العمل، ولا من قلّته، بل من انعدامه. لماذا؟

❊

ب ـ لماذا، إذا شئتَ أن تتأصَّلَ في المدينة، يتوجَّبُ عليكَ أن تقتلعَ نفسَك من «نظامها»؟

*

ج ـ لماذا لا تجلس «السّماء العربيّة» ولو مرّةً واحدةً على كرسيّ الاتّهام؟ وهل ذلك عائِدٌ حصراً إلى أنّ «الاعترافَ» كلمةٌ غير موجودة في «الأرض العربيّة»؟

*

د ـ لا يليق بالكائن البشريّ أن يرضى من الحياة أو أن يكتفي بِرُبْعها أو بنصفِها. لكن، لماذا كلّ شيءٍ في الحيةة العربيّة يفرض عليك أن تَرْضى وأن تكتفيَ بأقلَّ من ذلك، بِما يقارب اللاّشيءَ أحياناً؟

(وإلاّ، فإنَّ الطّريقَ إلى القبر واسعةٌ وسريعةٌ جدّاً).

*

هـ ـ نهاراً، يقتل ويحفرُ المقابرَ الجماعيّة،

ليلاً، يقرأ أسماء القَتلى ويكتب الرّوايات: هكذا كان صَدّام حسين.

كيف أمكن إذاً أن يؤيّده ويدافع عنه عددٌ كبيرٌ من الشعراء والمفكّرين والكتّاب العرب، من اليسار واليمين، على السّواء؟ كيف لا يزال بعضهم حَتَّى بعد سقوطه المُخزي، يؤيّده ويدافع عنه؟ ولماذا لا يُحاكَم عربيّاً ويُدانُ ليلقى جزاء جرائمه؟ ألا يبدو أنّ «الطّينةَ» التي تتكوّن منها ثقافة هؤلاء هي من «عجينة» هذه السّلطة؟ ألا يبرهن هؤلاء عمليّاً أن ثقافتهم هي نفسها تقتلُ كذلك نهاراً وترقص ليلاً؟ أنَّها أبجديّةٌ حربيّة ـ وما أكثر قَتْلاها الذين تتدحرج رؤوسهم يوميّاً على صفحات الجرائد والمجلاّت والكتب، وعلى شاشات التّلفزيون؟

وماذا تفعل الجمعيّات الثقافية العربيّة؟ وماذا تفعل اتّحادات الكُتّاب العرب؟ أليست هي الأخرى، في معظمها، قبوراً جماعيّة؟

*

و ـ لماذا يتحدّث بعض المفكّرين والكتّاب العرب عن الدّيموقراطية في

الأنظمة العربيّة، ويعقدون المؤتمرات للكلام عليها، كأنها موجودةٌ حقّاً، ولا تحتاج إلاّ إلى بعض «الإصلاح»، في حين أنّ «النظام العربيّ» لم يعرفها في تاريخه كلّه، منذ نشوئه، وفقاً لمبادئها ودلالاتها، كما حدّدها مؤسّسوها في اليونان القديمة، أو طبقاً لوصف تُوسيديد لها، قائلاً: «يُسمّى دستورُنا ديموقراطيّاً لأنّ السّلطة في يد الشّعب كلّه، وليست في أَيْدي أقليّة»، ووفقاً لما استقرّت عليه، في الممارسة والنّظر، لدى معظم الشعوب في الغرب؟

*

ز ـ الحرب المتواصلة العربيّة ـ العربيّة، كيف يكتمل الكلام عليها، إلاّ بالكلام على الحروب التي لا تُحصى «داخلَها»، قَبْلها، بَعدَها، وما حولَها، وفيما وراءها؟

*

إلى متى، سيبدو الواقع العربيّ، منظوراً إليه من القاهرة اللاّمرئيّة، كأنّه شَبحٌ هائِلٌ، مُعلّقٌ على خشبةٍ هائلةٍ اسمها الأرض العربيّة؟

*

ح ـ لماذا يَصرّ بعضهم على أن يروا في الكتابة الشعريّة، وحدها، القدرة الكاملةَ على «خطْم» الواقع العربيّ، كما يَخْطَمُ البَعير؟

هل لأنّهم يتبنّون حديث شدّاد بن أوس القائل:

«ما تكلّمت بكلمةٍ

إلاّ وأنا أخطِمُها»؟

أم لأنّهم يُصرّون على أن يخطموا بالكلام، لا الواقعَ وحده، بل البشر كذلك؟

أم لأنّهم يؤمنون بالحديث الذي يُروى على لسانِ لقيطٍ (انظر «لسان العرب»، مادّة: خَطمَ) حولَ قيامِ السّاعة، والعَرْض على اللّه:

«وَأَمّا الكافر فتخطمْه (أي القيامة)

بمثل الحُمم الأسود»؟

أم لأنّهم يؤمنون بحديث حُذَيْفَة بن أسيد:

«تخرجُ الدّابَّةُ

ومعها عصا مُوسَى وخاتم سليمان،

فَتُحلِّي وَجْهَ المؤمنِ بالعَصَا،

وتخطِمُ أَنْفَ الكافرِ بالخاتَم»؟

ـ ٣ ـ

. . . غيرَ أنّ القاهرة اللاّمرئيّة توحي كذلك أنّ الحياةَ لا تُعاشُ، ولا تُفْهَمُ إلاّ بوصفها ينبوعاً لِلتّناقضات. أنّ النّقائضَ وحدةٌ في أيّة مغامرةٍ خَلاّقة. أنّنا لا نحتضن الواقع إلاّ بقدْرِ ما نغوصُ في المخيّلة. أنّه يتعذّر علينا في «هذا الواقع العربيّ» أن ننفض عن أجسادنا غُبارَ التّاريخ، ويتعذّر علينا في الوقت نفسه أن نَتّخذ من هذا الغبار ثياباً لأيّامِنا. أنَّ الأيّام، إن كانت مجرَّد استمرارٍ، مجرَّدَ بقاءٍ، لا تليق بالإنسان، وأنّ عليه أن يتجرّأ ويبدّدَها. أن يرميها من النّوافذ. من الأبواب. في الشّوارع. في السّاحات العامّة. في الدّروب. دونَ حسابٍ وبلاَ ندم.

وأن نعيشَ ما «نملكه» حَقّاً من حياتِنا، بعيداً عن الأسئلة.

❊

. . . بعيداً عن الأسئلة.

ما أقصرَ نظري. لا أرَى من القاهرة إلاّ ما لا أراه. لكن، يتطايَر حولي في الشوارع غبارٌ يُسلِّم عليّ صامِتاً، غبارٌ أشمّ فيه أريجاً لبقايا قديمة غامضة مِن غُبار طَلْعٍ قديمٍ غامض.

ويا لذلك الخليج الغائر في متاهِ الجسد. الخليج الذي لا يكفّ عن النّشيج. المتاه الذي تعرفُ المرأة وحدَها كيف تخترقه نقطةً نقطةً، وكيف تَتّخذ من ماء ذلك الخليج ثوبَها الأكثر غوايةً والأكثرَ شفافية.

امرأةٌ ـ في هوائها يتنفَّس النّيل. في فضاء أعضائِها، تَتنقّل إيزيس. امرأةٌ

عِيدٌ. امرأةٌ ليست وحدَها جسدَها. وليست جسدَها وحده.

امرأةٌ يسهر عليها الضّوء.

تأخذ الأفقَ إليها. تُمسك بأطراف الوقت، فيما يَنْسكِبُ النّهارُ واللّيل سائليْنِ في عِطرها الرّاشحِ مِن خلاياها.

امرأةٌ ـ شفة الرّغبة وشَفةُ النّشوةِ فمٌ واحد.

وكيف يمكن النَّومُ،

إلاّ على وسادةِ الجنون؟

ـ ٤ ـ

... بعيداً، بعيداً،

هكذا يُخيّل إليّ، هذه اللّحظة، أنني أرَى رعاةَ بَقرٍ يسكنون فضاء القاهرة، إحدى عواصم الإبداع البشريّ، ولا دليلَ على وجودهم، خارج المشيئة الكونيّة ـ مشيئة المصادفات.

يُخيّل إليَّ، هذه اللَّحظة، كأنني أسمع أصواتهم تتمازَجُ وتذوبُ في موسيقى تعلِّم أنَّ في السّماء روحاً لا تفرز إلاّ المادّة. أنّ على كلٍّ منا، نحن البائسين الذين لا وطنَ لهم إلاّ الكلام، أن يتهيّأَ لكي يُعلِّم بَحْرَ أحزانه كيف يصنعُ لخطواته شاطِئاً من الرّمل.

ـ ٥ ـ

... لكن، ثمَّةَ نحيبٌ يتقافَزُ بين الأزقّة، متوكِّئاً على الجدران، وعلى النّفايات.

لكن، ثمّة مطَرٌ من الجراحِ لا من الغيم.

لكن، ليس لأيّ جسدٍ أن يبنيَ وطنه الحقيقي، الأخيرَ والأوّل، إلاّ في جسدٍ آخر.

لكن، كلّ شارع كتابٌ

وكلّ شيءٍ يعلّمكَ أن تكرّر دائماً:

ما أنا بقارئ!

وأنتَ، أيّها البريقُ الذي نسمّيه المستقبل، ما الجبال والسُّهوبُ والأوديةُ التي ستقطعُها بين سِنّ المراهقة وسنّ الرُّشد؟

ولا تنسَ:

حساؤكَ جاهزٌ دائماً على المائدة!

ومنذ هنيهةٍ، تبقّعت يَدُ النّهار بكرز الحياة. هبط الكَرزُ حبّةً حبّةً في تجويف الوَقْت، فيما كان اللّيل يتعلّم الصُّعود.

بعيداً، بعيداً،

يبقى في هذا الوقت «الإبادِيّ» الظاهر، تجويفٌ «باطِنيٌّ» تخرج منه أحلامٌ وتُعاش، فيما وراء المقابر الجماعيّة ـ أكانت للكتب أو للبشر، وأبعدَ من هذا الظلام الغامر.

بعيداً، بعيداً،

تُدفع الأبديّة لكي تُصحِّح خطواتِها ولكي تعيد النّظرَ في إيقاع الأزمنة، فيما يُدْفَعُ العرب المسلمون لكي يتقلّصوا في «الكراهية»، كما يعلّم الدكتور عمارة، لكي يُصبحوا عاجزين عن كل شيء إلاّ شيئاً واحداً: التهامُ بعضهم بعضاً.

هكذا لا تكفّ تعاليم الدكتور عمارة عن زراعة الزهور البلاستيكيّة، ولا تتوقّف عن حياكة عباءاتِها وبُسُطِها، وهاأنا، أكادُ في كلّ شارع من شوارع القاهرة أن أَسيرَ على بساطٍ باذخٍ من غُبارِها السّماويّ.

ومن شرفة الفندق، أرَى في هذه اللّحظة إلى الشّمس، فيما تتدحرج على سُلَّم الغروب، وأشعر أن رؤيتي هذه كافيةٌ لكي أقرأَ ذلك الفلكَ البعيدَ ـ القريبَ، فلكَ الحزن الذي تدور فيه القاهرة، هذه المدينة العظيمة الآسِرة.

وها هو النّيلُ، مِلْءَ عينيَّ، يسير بخطواته الوئيدة الصّابرة، كما عوّدنا. ويُخيّل إليّ أنني أستطيع أن أرى في كلّ تموّج من تموّجاتِهِ، محيطاً من الأعاجيب، وأن أطلق فيه سفينةً جامحة، وأتركَ الموجَ يَصْطفِق حَتّى على شُطآنِ السَّراب.

ـ ٦ ـ

سِرْ قليلاً على الماء

يا مسيحَ المرارات.

وأنتَ، ارفعْ كأسكَ أيّها الفضاء، واشربْ نَخْب الرّيح.

(القاهرة، ٢-٤ تموز ٢٠٠٣)

كُتبٌ إلى النّار

ـ ١ ـ

«كُتبٌ تحترق»: هو عنوان الكتاب الذي صدر حديثاً في باريس عن دار «دونويل» للكاتب الفرنسي المستعرب لوسيان بولاسترون (Lucian Polastron). وهو معروفٌ بكونه خبيراً في تاريخ الفنّ، وبخاصّةٍ فنّ الخَطّ. وله في هذا المجال كتبٌ عِدّة.

يقول في حديث أخيرٍ له (مجلّة **لوبوان** ١٩ شباط ٢٠٠٤) إن تدمير المكتبات العامّة «بدأ في مصر، في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، مع أخيناتون. فعندما تسلّم العرش دمّر في طيبة النّصوص السّابقة القديمة. وكان دافعه إلى ذلك سياسيّاً، من أجل أن ينشرَ فكرة الوحدانيّة، أو فكرة الإله الواحد. وهكذا دمّر النّصوص التي تشكّل مرجعاً للمنظومات الفكريّة غير الوحدانيّة. ثم أقام في عمارنة، وأنشأ مكتبته الخاصّة. لكن عندما مات حرقَ الكهنة كتبه، ثأراً منه وردّاً عليه.

ويشير المؤرّخ إلى تدميرٍ آخر قديم، كان من نصيب المكتبة الآشورية، مكتبة الملك آشور بانيبّال الذي مات سنة ٦٢٥ قبل الميلاد.

وبعد خمسةٍ وعشرين قرناً، سنة ١٨٦٠ اكتشف البريطانيون بقايا هذه المكتبة. وقد رأى المكتشفون رقائمَ طينيّة حسبوها دُمىً وأدواتٍ تزيينيّة فباعوا قسماً منها، وأرسلوا إلى المتحف البريطاني في لندن الأقسام الباقية. ودُهش القيّمون على المتحف عندما رأوا أنّ هذه الرّقائم نصوصٌ بالغة الأهميّة بينها:

ملحمة جلجامش، وقصة الخليقة، وأسطورة أدابًا، الإنسان الأوّل. وتبيَّن لهم أنّ أشور بانيبال هو الذي كان يجمع بنفسه هذه الرّقائم، وينظّمها، ويعيد كتابتَها.»

ثم يشير إلى تدمير مكتبة الإسكندرية، وإلى الروايات المتباينة حول ذلك، وإلى تدمير المكتبة الفاطميّة الضخمة، الذي قام به صلاح الدّين في القاهرة، وأمر بأن تُحرق الكتب في الحمّامات والمدافئ. وفي كلامه على الصّين، لمناسبة الاحتفاء بها هذه السنة ٢٠٠٤ في «صالون الكتاب» في فرنسا، فيشير إلى أن تدمير الكتب فيها بدأ في السنة ٢١٣، وكان عملاً سياسيّاً محضاً قام به الامبراطور «كين»، باسم «توحيد» الصّين، بناءً على نصيحة مستشاره «لي سي» الذي قال له: «العودة إلى الماضي ضعف»، فأجابه: «إذاً، علينا أن نمحوَ الماضي».

هكذا محا هذا الامبراطور تاريخ الصّين، أي العصرَ الذهبيّ للفلسفة الصينيّة، من كونفوشيوس حتى لاو ـ تسو.

وعندما احتجّ بعض المثقّفين على ذلك، وكان عددهم أربعمئة، أمر هذا الامبراطور بأن يُدفنوا أحياء.

وقال إنّ ماو هو كذلك «وحّد الصّين»، لكنه كان أكثر فطنةً في ما يتعلّق بالتخلّص من ثقافة الماضي. فقد «عَمّم قَمْعاً أخلاقيّاً أدّى بالأشخاص أنفسهم إلى أن يحرقوا كتبهم أمام جيرانهم».

وتحدّث عن تدمير مكتبة المنصور في قرطبة، حوالى سنة ١٠٠٠، وكيف أنّ علماء الدّين ضغطوا عليه حتى تركهم يدمّرون ثروةً معرفيّة هائلة. تحدّث كذلك عن هولاكو في بغداد وكيف أمر بطرح الكتب في دجلة حتى أصبح ماؤه أسودَ كالحبر. وعن الصّليبيين الذين يصفهم بأنهم «متوحّشون»، «ومعظمهم لا يعرف أن يقرأ»، وكيف كانوا يقومون في قسطنطينة، سنة ١٢٠٤، باستعراضاتهم، والكتب مشكوكةٌ في رؤوس حرابهم. وهي كتب كانوا يأخذونها من «أكبر مكتبة في العالم» آنذاك، والتي كانت تتضمّن الأدب اليونانيّ كلّه، في قسطنطينة نفسها.

ويتحدث كذلك عن عهد «محاكم التفتيش» في أسبانيا، وكيف كانت تحرق الكتب العربيّة واليهوديّة. وكيف أن أسبانيا، بعد أن طردت العرب واليهود، صَدّرت «التعصّب» إلى «العالم الجديد»، وكيف أنّ هذا العالم دَمَّر كلّياً كتب الآزتيك ومايا. ويفتخر «لاس كازاس» بهذا التدمير قائِلاً: «إنني فخورٌ بتدمير كتبهم كلّها.»

ويقول إن ملايين الكتب تعفّنت إبّان الثورة الفرنسية، وكان الثوار يستخدمون ورقها خرطوشاً للمدافع. وفي عهد «الكومونة» أُحرقت المكتبات الكبرى كلّها، وبينها مكتبة «اللّوفر»، باستثناء المكتبة الوطنية.

ـ ٢ ـ

«للكتاب مجرى حياةٍ يشبه مجرى الحياة عند البشر»، يقول مؤلّف هذا الكتاب في حديثه. ويستشهد بكلمة للشاعر الألماني هاينه يقول فيها: «حيث تُحرق الكتب، يُحْرَقُ البَشر». يستشهد كذلك بالعالم الاجتماعي ليو لوفنتال الذي حلّل الإنسانية انطلاقاً من إحراق الكتب، تحليلاً نفسيّاً، فقال: «يُقتل، فيما وراء الجثث، ما يتبقّى»، أي الكتب.

ويتحدث المؤلّف كذلك عن العصر الحديث ـ عن هتلر، وستالين، وبول بوت ـ وعن الجرائم الضخمة التي ارتكبوها في هذا المجال. يتحدّث أيضاً عن هذا التّدمير في الحرب العالمية الثانية، وكيف أن ألمانيا وحدها فقدت، حوالى ١٢ مليون كتاب.

ـ ٣ ـ

في هذا الكتاب كذلك فصولٌ عن الأخطار التي تُحيط بالكتاب في قرننا هذا، القرن الحادي والعشرين، من حيث أنّها تحيط بالمكتبات، وفنّ إدراتها الرقميّ والمعلوماتيّ.

ما أريد في النّهاية أن أقوله حول هذا الكتاب يتلخّص في أربعة أمور:

الأوّل، هو الإشادة بهذا الجهد التّاريخي العلميّ، الذي يتميّز به هذا الكتاب، بَحْثاً واستقصاءً، دِقّةً وإحاطةً.

والثاني، هو ضرورة ترجمة هذا الكتاب إلى العربية، ونشره، لكي يمكن أن يقرأه العرب الذين لا يقدرون أن يقرأوه بلغته الأصليّة.

والثالث، هو أن هذا الكتاب تاريخٌ مروِّعٌ للقتل المزدوج الذي يقوم به الإنسان: تدمير الكتاب، وتدمير نفسه عبْرَ تدمير الكتاب.

والرّابع الأخير هو أنّ الوحدانية، بدءاً من أخيناتون، وحدانية الدّين والفكر والسِّياسة، كانت الباعثَ الأساسَ في إحراق الكتب، أي إحراق الإنسان.

«الأكثر خطراً»

- ١ -

يخطئ المثقفون العرب كثيراً إذا لم يلاحظوا أنّ الثّقافة، بوصفها فاعليّةً إنسانيّةً خَلاّقة تَضمحلّ في المجتمع العربيّ، لا بفعل الرّقابة السّياسيّة، وحدها، رقابة السّلطة ومؤسّساتِها، أو رقابة المؤسّسة الدّينية، وإنما تضمحلّ كذلك. وهذا هو الأكثرُ خطورةً، بفعل نوعٍ من الانصياع الذاتيّ الإراديّ عند المفكّرين أنفسهم، وعند المثقفين، بشكلٍ عام. ولا أَستثني أحداً، وأَضَعُ نفسي في طليعتهم جميعاً.

وهي تضمحلّ، عمليّاً، بطريقتين: إمّا نبذاً وتهميشاً، وإمّا بوضعها تحت راية التّبسيط والابتذال، ودَمْجِها في الغبار الذي يتطاير من الآلة الضّخمة الطّاحِنة: وسائل الإعلام. فهذه الوسائل آلةٌ غنيّة، غير أنّها قَلَّما تُنْتِج، ثقافِيّاً، غيرَ البؤس.

- ٢ -

اللّغة، كما يقول هولديرلن، هي «الأكثر خَطراً»، بين الأشياء التي يملكها الإنسان. كلّ ما هو مُهِمٌّ لدى الإنسان، كلّ ما يصعد إلى الأعلى، أو ينحدر إلى الأسفل، يتمّ بوساطةِ اللّغة.

اللّغة تحرِّر، غيرَ أنّها تستعبد كذلك.

- ٣ -

لا ثقافة خَلاّقة حيث لا تُعاش وتُكتب لحظة الزّلزلة، اللّحظة التي تُرَجُّ فيها

السُّلطات من كلّ نوع، بفعل اللّحظة الثائرة الخلاّقة داخل اللّغة ذاتها.

اللّغة طَاقَةٌ. والكتابة استقصاءٌ لهذه الطّاقة: اكتشافٌ دائِمٌ لما يَصدَعُ العالَمَ السّائد.

وكما يستطيع الإنسان أن يُحْيِيَ اللّغة، فإنه يستطيع كذلك أن يقتلها ـ محوّلاً إيّاها إلى حَصىً أو رمادٍ، أو إلى مجرّد ابتذالٍ تواصليّ.

وفي هذا القَتْل ما يؤسّس للحيلولة دون أن يُطابقَ المبدع بين لغته وتجربته، وما يمنعه من أن يعيش الحالة التي تربطه بمصيره، أو على الأقلّ، بحياته، وما يفرض عليه أخيراً أن يحيا ويكتب كما يشاء هذا الكائنُ، الشّبحُ، الغُفْلُ، الكلّي الحضور، «الهُمْ» أو «الهُوَ».

ـ ٤ ـ

يقول هيدغر ما مِن شاعرٍ يتكلّم إلاّ مسبوقاً بلغته. كأن الشّاعر لا يتكلّم إلاّ انطلاقاً من ذاكرةٍ لغويّة. لكن للذاكرة هنا، في إطار ما يقوله هيدغر، مستويان: الجَمْعيّ، أو المشترك العام، والذاتيّ، أو الشخصيّ الخاص. وعمل الشّاعر، بالضّبط، هو خلقُ هذه الذاكرة الخاصّة به، بحيث تتحوّل اللّغه إلى جسدٍ آخر لجسده ـ انطلاقاً من المشترك العامّ، لكن فيما يتخطّاه، وفيما وراءه. في المتميِّز، المُفْرَد.

ـ ٥ ـ

مرّةً، قال فريدريك شليجل:

«الآن، لا أتكلّم
إلاّ مع هؤلاء الّذين
يتوجّهون بأنظارهم
إلى الشّرق.»

الجدار

ـ ١ ـ

«الطريق ١٨١، مراحل تنقّلٍ في فلسطين ـ إسرائيل»: هو عنوان الفيلم الذي أنجزه، مؤخّراً، المخرجان السينمائيّان ميشيل خليفي وإيان سيفان. «المسرح» الذي شاء المخرجان أن يتمّ فيه «تمثيلُ» الفيلم وتصويره، هو الطّريق ١٨١: خطّ الحدود التي رسمها قرار الأمم المتّحدة في ٢٩ نوفمبر ١٩٤٧، والتي تقسم فلسطين إلى دولتين: عربيّة ويهوديّة. وقد أعطى هذا القرار ٥٦٪ بالمئة من أرض فلسطين إلى الأقليّة اليهودية، و٤٣٪ بالمئة إلى الأكثرية العربية، وترك الباقي، وسط فلسطين، بوصفه منطقةً دوليّة.

كانت هذه «الحدود» التي سُمّيت حَلاًّ، سبباً في نشوب الحرب العربيّة ـ الإسرائيلية الأولى، الحرب التي تتواصَلُ، متّخذةً أشكالاً مختلفةً، على جميع الصعد.

وتتألّف أحداث الفيلم من ثلاثة فصول:

ـ في الجنوب، بدءاً من أَشدود حتى حدود غزّة.

ـ في الوسط، أيْ اللدّ، المدينة العربيّة ـ اليهودية، وما حول القدس.

ـ في الشمال، بدءاً من رشعين، قرب الجدار الفاصل، حتى الحدود مع لبنان.

ـ ٢ ـ

يقدّم المخرجان للقصد الذي يكمن وراء عملهما السينماني بكلمةٍ جاء فيها:

«قرّرنا، مُسلّحين بتجربتنا المشتركة، أن نعودَ معاً إلى البلاد لكي نلقاها ثانيةً، ونكتشفَها من جديد، ونكشفَ عن الواقع الجغرافيّ والذهنيّ الذي يعيش فيه اليوم الرّجال والنّساء، في فلسطين ـ إسرائيل، وذلك فيما وراء المظاهر القبليّة التي لا يُقرّ بها أيٌّ منا، ويَجد كلٌّ منا نفسه خارجَها.

وقد اتّخذنا من خَطّ التّقسيم الذي رسمته الأمم المتحدة في السنة ١٩٤٧ نقطةَ انطلاقٍ لِعُدّتِنا السينمائيّة في هذا الفيلم. وكان ذلك تحدّياً لنا على صعيد التّوثيق، من جهةٍ، وعلى صعيد المغامرة الإنسانيّة، من جهةٍ ثانية.

أردنا، على امتداد هذا الخَطّ غير القائم، والذي اخترنا أن نسلكه، في معزلٍ عن الأفكار المسبّقة، أن نصوّر الرّجال والنّساء والأمكنة والأقوال والمناطق ـ أي مجموعةً من الأشياء التي لم يُكشَفْ عنها بعد. وتِبْعاً للمصادفات التي تولّدت عنها اللقاءات، أعطينا الكلام للرجال والنّساء الذين تهملهم الخطابات الرسميّة، والذين يكوّنون مع ذلك مُرتكَزاتِ المجتمعَيْن (العربي واليهودي)، أولئك الذين تنشب الحروب باسمهم.

وفي هذا كلّه، أردنا أن نؤسّسَ لعملٍ سينمائيٍّ يناهض الفكرةَ التي تزعم أنّ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يقوم به الإسرائيليون والفلسطينيون، يتمثّل حصراً في الحرب، الحرب حتى ينتهي هؤلاء أو أولئك.»

ـ ٣ ـ

هكذا يعرض الفيلم على مدى أربع ساعاتٍ ونصف السّاعة، أشكال الحياة اليوميّة في مختلف تنوّعاتِها، الماديّة على الأرض، والذّهنيّة ـ في أفكار النّاس وأحوالهم وعلاقاتهم وقضاياهم وهمومهم، كما يفصحون عنها بحرية وعفويّة ـ غضباً أو رِضىً، هزْلاً أو جِدّاً، حزنا أو فرحاً، عملاً أو بطالةً، عِناداً أو استسلاماً، قلقاً أو طمأنينةً، هَدْماً أو بناءً، إقامةً أو هجرة.

إنه فيلمٌ يتناول الواقع كما هو، ـ في عاديّته، وخاميّتهِ المباشرة، في العَتبة والغبار والطّين، في الخبز والماء، بعيداً عن كلّ بلاغةٍ، أو تمثيلٍ.

إنه عملٌ ـ وثيقةٌ. غير أنَّه يرتقي بالوثيقة إلى مستوى الرّمز، محوّلاً الواقع

إلى فضاءٍ من التّساؤلات، مازجاً بين المكان والزّمان في سَنفونيّةٍ عالية من التّناقضات والتّواشجات، من الأصوات والإشارات، ومن الأعمال والآراء.

إنه فيلمٌ يكادُ، على نَحْوٍ مفارقٍ، أن يكون أسطوريّاً، لكثرة ما هو منخرطٌ في مادّية الواقع. ويكادُ مِن شدّة واقعيّته أن يكون سِحْريّاً، ينقل المشاهد إلى عالمٍ مما وراء الواقع.

ـ ٤ ـ

ربّما لهذا، فيما كنت أشاهد الفيلم، مأخوذاً بما يُبرزه، أفقيّاً، لعينيّ الظاهرتين، كنتُ أشعر أنَّ في داخلي آلاف العيون غير الظاهرة، تأسرها الأبعاد العميقة التي ينطوي عليها. كنت أشعر أنّ عين البصَر وعين البصيرة تتسابقان وتتنافسان.

كنت، فيما أرَى الأدوات التي تقتل، أشعر كأنني أسمع، فيما وراءها، أصواتاً صارخةً:

«لماذا يقتل الإنسان الإنسانَ

باسمِ كتابٍ يقول: لا تقتلْ!».

وكنت، فيما أرَى المعدنَ يرينُ على جسد الأرض أو يخترق جسد الفضاء، أشعر أنني أرى حشداً من الفراشات يخترق المعدنَ، ويرجّ الإنسانيّ والإلّهيَّ الرّاقدين في أحشائهِ، وفيما وراءه.

وكنت، فيما أرى أشخاصاً يتحوّلون هم أنفسهم تارةً إلى حجَرٍ وتارةً إلى طينٍ، وتارةً إلى حديد، كنت أشعر أنني أرى سبينوزا وابن سينا، دانييل بارنباوم وإدوار سعيد، يركبون سفينةً محمّلةً بالشِّعر والموسيقى هديّةً إلى القدس.

هكذا، خُيِّل إليّ أَنّني أسير، على مدَى جدار شارون في حشد من أشجارِ الزيتون والتّين ينكّس الأعلامَ: علمَ الهواء، علم الماء، علم الضّوء، علم «الخبز والخمر»، وأنني أسيرُ، في الوقت ذاته، في حشدٍ من البشر، يهدمون هذا الجدار، ويفكّكونه لِبْنةً لِبْنَةً.

وكان يَخيّل إليّ، في عملِ هذين الحشدين، أنني أسمع أصواتاً تتساءل:

هل الجدارُ ماءٌ يغْلي في قدْر آلوهةٍ باردة؟

أهو ماءٌ باردٌ في قِدْر ألوهةٍ ساخنة؟

ـ ٥ ـ

ألهذا اقترنت، بشكلٍ غامضٍ وضاغطٍ، رؤيتي هذا الفيلم بجدار شارون، وكيف يهدمه من أصوله ميشيل خليفي وإيان سيفان، هدماً رمزيّاً ـ إنسانيّاً وفنيّاً، على نَحْوٍ بهيّ فريد؟

وبدا لي، في ضوء هذا الفيلم، أنّ هذا الجدارَ جدارٌ ـ جحيمٌ، حَقّاً. وكنت أتساءل في ذات نفسي:

لو أنّ هوميروس لا يزال حيّاً، ولو أنّ دانتي لا يزال يترصّد بياتريس، تُرى هل ستكون لهما القدرة على تخيّل هذا الجدار ـ الجحيم، أو على «الهبوط» فيه؟

وهل كانا سيحظيان بدليل؟

وهل سيكون الدَّليلُ قنبلةً، أو دَبّابةً، أو طائرة؟

هل سيكون امرأةً أو رجلاً؟ شيخاً أو طفلاً؟

هل سيكون ناحِراً أو منتحراً؟

ـ بياتريس،

هل ستصلّين، هذا الأحد، في بيت لحم؟

ـ يوليس،

أين سفينتُكَ الآن؟

ـ وأنتَ، أيّها الموت، أنتَ الذي لا مُلْكَ لكَ، مهما انتصرتَ، إلاّ الغبار،

أعندكَ ما تقولُه؟

ـ ارقصي، ارقصي، يا قبائلَ القَتْل!

ـ ٦ ـ

لا أجد كمثل هذا الفيلم ما يكشف عن «الجحيم» في هذا الجدار ـ الجحيم.

لكن، «أهناكَ من يَرى»؟ يقول الفيلم.

ويقول: أهناك من يسمع، ومن يَسْتبصر؟

أفي هذا الجدار ـ الجحيم إلَـهٌ أسطوريٌّ يحولُ، بنورِه الكثيف السّاطع الجبّار المهيمن، دونَ النّظر إليه، ودون السّماع والاستبصار؟

إنه جدارٌ أسطوريّ، جِدارٌ ـ ميدوزا.

بيرسيا! هل أنتَ من سيقطع رأسَ الميدوزا!

لكن، كيف سترى ما لا طاقةَ لأحدٍ على رؤيته؟ كيف سترى الوجه الذي لا يُرَى؟

أهناكَ سِرٌّ تعرفه يمكّنك من ذلك؟

هل أخذتَه من الإلآهة أثينا، أمْ من الإلَـه هرمس؟

في كلّ حالٍ،

لا بُدّ لكَ من خُوذةِ هاديس، التي تحتضن «ظلماتِ اللّيل»، لكي تغطّيَ بها رأسَك. لكي يُصبحَ رأسكَ لامرئيّاً كرأسِ إلَـه الجحيم.

لا بُدّ لكَ من أن تلبسَ الموتَ كمثلِ ثَوْبٍ يَلْبَقُ بك أنتَ الحيّ.

لا بُدَّ لكَ من حذاءٍ مُجّنحٍ كحذاء هرمس، لكي تسيرَ طائِراً من مكانٍ إلى آخر.

لا بُدّ لك من أن تعبرَ ما بين السّماء والأرض في لحظةٍ واحدة!

لا بُدَّ لكَ من كيسٍ خاصّ تضع فيه الرّأس الذي ستقطعه، رأسَ الميدوزا.

لا بُدَّ لكَ، أوّلاً، من منجلٍ تحصد به هذا الرأس.

تَدبَّرْ أمركَ،

أيّها المتحرّك اللاّمرئيّ كمثل الهواء.

لكن، لكن،
من سيكون بيرسيا؟
ومن أين سيجيء؟

- ٧ -

خرجتُ من قاعة العَرْض الخاصّ لهذا الفيلم، أوحِّد بين عين البَصرِ وعين البصيرة، وأتساءل:

تُرى، هل في فلسطين ـ الواقع
غيرُ اليونان ـ الأسطورة؟

(٢٠٠٤)

اتركنا قليلاً في الشمس، يا صديقي

ـ ١ ـ

ليس من عادتي، غالباً، أن أدخل في مناقشة مع الأشخاص الذين يردّون أو يعلّقون على ما أكتبه. ذلك أن معظم هؤلاء لا ينطلقون من النصّ الذي ينقدونه أو يعلّقون عليه، وإنما ينطلقون من أفكار وآراء مسبّقة. وهذا مما يؤدي بهم إلى عزل العبارات عن سياقها الأصلي، ووضعها في سياق آرائهم المسبقة ومن ثم تجيء عجائب التفسيرات والاستنتاجات بطريقة آلية ـ سحرية. وهؤلاء ليسوا نقاداً أو معلقين أو محاورين. إنهم «مدّعون عامون» يقدّمون «لوائح اتهامات».

الدخول، إذاً، في مناقشة هذا النوع من «النقد» إنما هو دخول في دفاع عن لائحة اتهامات، أي انزلاق إلى عالم لا شأن للفكر فيه.

ـ ٢ ـ

لا أستثني من حيث المنهج، ما كتبه صديقي هاني الراهب بعنوان «قول على أقوال أدونيسية» (**الثورة**، الثلاثاء ١٣/١/١٩٧٦) تعليقاً على ما كتبته السبت الماضي (**الثورة**، ١٠/١/١٩٧٦) بعنوان «زمن الاستعمار البارد». وإنما أستثنيه من حيث أن الكاتب صديقي تجمعني وإياه مودّة عميقة، ويوحّد همومنا الكتابية ضمن الأفق الإبداعي، إعجاب متبادل. بهذا، لا بروح الدخول في الجدل، أكتب هذه الكلمة متّخذاً من مقالته نموذجاً استثنائياً لأنها على الرغم من مغالطاتها التعميمية، متقدّمة جدّاً بالقياس إلى سواها، خصوصاً أنها مليئة بنفس محب مخلص.

ـ ٣ ـ

يستخلص صديقي هاني الراهب من كلمتي أربعة آراء «خطرة»، أعرض لها تباعاً:

١ ـ يبني على عبارة «والحداثة انفتاح» حكماً بأنني أدعو إلى الليبرالية مما يزكي بشكل غير مباشر، الليبرالية العربية خصوصاً في مصر الآن.

٢ ـ يكرر «التهمة» الشائعة بأنني أدعو إلى «نبذ الماضي جملة وتفصيلاً، والتخلي عن تراثنا وشخصيتنا.»

٣ ـ يتّهمني بأنني أدعو إلى «الانفتاح غير المحدد الذي لم يمتز بين المجتمعات الاشتراكية والمجتمعات الاستغلالية.»

٤ ـ يطالبني بالإجابة عن السؤال الذي أطرحه في المقالة: «من أكون؟»، مستغرباً طرحه، مؤكداً أن «الحواب عنه واضح» وأن «كثيرين يعرفون الجواب»، وأن مثل هذا السؤال محير خصوصاً «في عصر انقسم فيه العالم بحدّة وعمق إلى معسكرين متصارعين.»

ـ ٤ ـ

أوضح أولاً سياق مقالتي التي تتناول جانباً من المشكلات العربية بشيء من التعميم، طبعاً، تفرضه طبيعة المقالة الأسبوعية التي تستلزم حجماً محدوداً، وتفرضه كذلك طبيعة القضية التي تعالجها. وهي هنا ثقافية ـ حضارية، ويفرضه كذلك النظر إلى المجتمع العربي ككل تغلب عليه بنية ثقافية ـ حضارية واحدة، على الرغم من تفاوته اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً.

وفي الفقرة الثانية من المقالة أحدّد سياقها بأنني أعالج موضوعها «في ضوء القضية الأساسية التي طرحت في الربع القرن الأخير، وهي التحرّر من الاستعمار والرأسمالية والامبريالية، من جهة، وفي ضوء العلاقات التي ما تزال سائدة بين العالم العربي والعالم الرأسمالي، الامبريالي من جهة ثانية.»

يعني هذا السياق أن جميع الآراء في مقالتي هذه ترد حصراً في سياق الدعوة إلى التخلّص من الاستعمار، ومن العلاقات مع الامبريالية، وبخاصة

شكلها الجديد «البارد». وهذا ما يزيده إيضاحاً تأكيدي على النضال عمقياً ضد الرأسمالية الامبريالية والذي وصفته بأنه المهمة الأولى للحركة الثورية العربية.

ـ ٥ ـ

أنتقل الآن إلى «لائحة الاتهامات»:

أولاً ـ يقتلع صديقي عبارة «والحداثة انفتاح» من سياقها ويفسّرها بأنها «ترجمة عربية موفقة للكلمة الأجنبية الدارجة ـ الليبرالية»، مشيراً بذلك إلى أنني أدعو إلى الليبرالية، وإلى أنني أشيد، تبعاً لذلك بشكل غير مباشر وغير مقصود، بالنظام المصري الليبرالي ـ أو «بالساداتية»، وأنني في النتيجة ضد الثورة.

تصوروا هذا المنطق السحري ـ الآلي في التفسير والاستنتاج! تصوروا عجائب الأفكار التي أوحتها للصديق العزيز عبارة «والحداثة انفتاح»!

لكن، للمناسبة، ماذا تعني الليبرالية؟ إنها النظرية التي تقول بأنه ليس من شأن الدولة أن تتدخل في العلاقات الاقتصادية التي يقيمها أفرادها فيما بينهم، من جهة، وفيما بينهم وبين الأفراد الآخرين من دول أخرى، أو تقيمها الطبقات فيما بينها داخل الدولة الواحدة، أو تقيمها الجماعات المختلفة من الشعوب المختلفة، فيما بينها. وهذه الحرية تستلزم بالضرورة حرية سياسية، أي حرية إنشاء الأحزاب والتنظيمات دون أي تدخّل من الدولة. وتستلزم، تبعاً لذلك حرية فكرية ـ ثقافية، من ضمنها حرية الإلحاد كحرية الأيمان، دون تدخّل كذلك من الدولة.

خذ يا صديقي ما شئت من الكواكب النيرة أو المصابيح أو الشموع، إن شئت، واذهب في المجتمع العربي شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، بحثاً عن الليبرالية، فإنك لن تعثر عليها. (باستثناء لبنان وهو ليس ليبرالياً بالمعنى الكامل الصحيح). أنت إذاً تتساهل كثيراً في استخدام كلمة الليبرالية، في صدد وصف المجتمع العربي الراهن، ككل، أو في بعض أقطاره ـ ويتساهل للمناسبة أشخاص كثيرون غيرك. إن عدم دخول المجتمع العربي في المرحلة الليبرالية، من حيث إنها موضوعياً، مظهر محدد لتطور محدد إنما هو فجوة ثقافية

واجتماعية كبيرة. ذلك أنها، شأن البورجوازية خطوة متقدمة، تطورياً، على التيوقراطية أو القبلية أو الفاشية التي تعثر عليها بسهولة، وبلا كواكب أو مصابيح أو شموع، أنّى توجهت في أنحاء المجتمع العربي.

وهذا يعني أنه من غير الجائز، علمياً، أن نصف بالليبرالية مجتمعاً ما يزال في بنيته الغالبة تيوقراطياً ـ قبلياً كالمجتمع العربي فلو كان هذا المجتمع ليبرالياً حقاً، لكانت العقبات التي تنهض في وجه الثورة العربية أقل حدّة وتعقيداً مما هي اليوم، ولكانت المشكلات التي تواجهها أقل صعوبة، وأقل عدداً.

أرجو هنا ألا تستنتج أيضاً بأنني أدعو إلى الليبرالية! ففي رأيي أنه ليس من الضرورة أن يدخل المجتمع العربي في المرحلة الليبرالية قبل أن يدخل في المرحلة الاشتراكية، كما يدافع عن ذلك أشخاص ومفكرون أحترم وجهات نظرهم. إن في إمكان المجتمع العربي أو في إمكان معظم أقطاره، أن يكون اشتراكياً، دون تدرج الدخول في الليبرالية. غير أن الوصول إلى الاشتراكية، بمعناها الحقيقي العلمي، يكون ثورياً ـ بالمعنى الجذري الشامل، الاقتصادي، الاجتماعي، الثقافي، أو لا يكون أبداً.

ثم إن تفسيرك هنا، يا صديقي، لعبارة «والحداثة انفتاح» يخفي وراءه إمكان القول إن الاشتراكية ليست انفتاحاً، بل انغلاق. وسياق العبارة يوضح أن الانفتاح هو على العكس، في التحرر من الامبريالية وشكلها الجديد البارد، أي أنه، بالضرورة في الاشتراكية. لا يقدر أن ينفتح حقاً إلاّ المجتمع الذي يعي شخصيته واستقلاليتها وخصوصيتها، وعياً حقاً. ولذلك فإن المجتمعات التي لم تتحرر لا تقدر أن تنفتح، وإنما تقلد وتتبع. واستطراداً، يمكن القول إن عمل بعض الأنظمة العربية برفعها بعض اللفظيات الليبرالية، كشعارات لها، لا يمكن وصفه بأنه انفتاح، وإنما هو، ضمن شروطها التاريخية والاجتماعية، انحياز، في أدنى حد، للامبريالية، وتبعية لها، في أقصى حد.

وأعترف أنني كإنسان قد أتناقض، لكن ليس إلى هذه الدرجة التي تتهمني بها إذ تقول عني ما معناه أنني أطالب المجتمع العربي بالانعتاق من الامبريالية لحظة أطالبه بأن يكون تابعاً لها!

إن عبارة «والحداثة انفتاح» تعني إلى ذلك، في سياقها، أن المجتمع العربي لا يقدر أن يكون حديثاً، أي اشتراكياً، وهو منغلق على موروثاته. والانفتاح هنا لا يعني الانفتاح على الامبريالية، بل الانفتاح على الذات، على الداخل. على فهم موروثاتنا فهماً نقدياً، عميقاً وشاملاً، إذ إن هذا، في رأيي، شرط أولي لوعي وضعنا التاريخي في الحاضر، أي شرط لتقدمنا. وهنا، في هذا المنظور، يصح القول إن الماضي يضيء الحاضر، وإن استشفاف المستقبل يتم بدءاً من استيعاب الماضي بوعي ثوري.

إن أمامنا تجربة نعاصرها، هي التجربة الثورية في الصين (ونكتفي بالتمثيل عليها، موضوعياً، لا انحيازاً). ففي الصين تهدم الموروث التقليدي الكونفوشيوسي ـ البوذي، لكي يمكن الانفتاح حقاً على الثورة الاشتراكية. وكان هذا التهديم جانباً أساسياً مما سُمّي بالثورة الثقافية. وأعتقد، من جهتي، أنه لا يمكن الانفتاح في المجتمع العربي، على الثورة الاشتراكية دون تهدم الموروث التقليدي الماضوي. والرؤيا الحديثة، بامتياز هي الاشتراكية. ولذلك فإن الانفتاح الذي أعنيه هو الانفتاح على هذه الحداثة، أي على الاشتراكية وأنظمتها، وليس على العالم الرأسمالي الامبريالي.

ـ ٦ ـ

ثانياً ـ أما فيما يتعلّق بالثورة العربية والانفصال عن الماضي، فإنني أكرر ما قلته مراراً: لم تحدث بعد الثورة في المجتمع العربي. وجميع ما حدث حتى الآن ليس أكثر من تململ في اتجاه الثورة، وهو تململ يجب أن ندعمه ونعمقه.

هذا من جهة. من جهة ثانية أستغرب كيف أن شخصاً كالصديق هاني الراهب يكرر أيضاً ما يقوله أناس أقل ما يمكن القول فيهم إنهم لم يقرأوني حقاً، وهو الزعم بأنني أدعو، كما يعبّر هو نفسه، إلى «نبذ الماضي جملة وتفصيلاً» و«التخلّي عن تراثنا وشخصيتنا»، مفسراً عبارة «البنية العقلية الماضوية» بأنها هي نفسها «تراثنا» و«شخصيتنا» وبأنها هي الماضي «جملة وتفصيلاً». وأزداد استغراباً حين يزعم أنه يستند إلى «أطروحة الدكتوراه التي أصدرها (أي أدونيس) في كتاب»!

ويعرف كل من اطّلع على هذه الأطروحة أنها لم «تصدر» في كتاب، أي لم يصدر منها إلاّ جزء واحد. ويعرف أيضاً أن اسم الأطروحة هو: «الثابت والمتحول ـ بحث في الاتباع والإبداع عند العرب.»، ولا بدَّ لكل من يريد حقاً أن يعرف، من أن يلاحظ، على الأقل، أن هذه الأطروحة تبحث في المتحول وفي الإبداع، في التراث العربي، وأنها تؤكد الجانب الأول وتدافع عنه، وترى فيه القوى الحية الخلاّقة في تراثنا العربي. ونصف الجزء الذي صدر منها، أو أكثر، خاص بهذا الجانب الإبداعي. كيف يقول، إذاً، صديقي هاني الراهب، شأن بعضهم، أنني أنبذ الماضي جملة وتفصيلاً؟ لكن، لعله لم يقرأ الكتاب ـ أعني هذا الجزء الذي صدر. ولعل له عذراً. لا بأس.

بلى، إنني أدعو إلى نوع من الانفصال عن الماضي متمثلاً بما أسمّيه «البنية الماضوية بمختلف أشكالها وأبعادها» وما أسميه أيضاً بالثبات والاتباع، والنمطية، والمذهبية والسلفية. فأنا أدعو، ولا أتردد في ذلك ولن أتردد، إلى تهديم البنى الثقافية ـ الاجتماعية التي يرثها المجتمع العربي وتسوده، على مستوى الأنظمة والمؤسسات: مستوى العائلة والمدرسة والتربية والجامعة والتشريع والقيم والعادات والأخلاق. فهذه البنى ما تزال، على الأغلب، استمراراً تكرارياً نمطياً للبنية الماضوية. وأظن أن هذا الانفصال شيء، وأن «نبذ الماضي جملةً وتفصيلاً» شيء آخر.

بمزيد من الإيضاح: لا أطالب بالانفصال عن شعرية الشعر الجاهلي أو الأموي، مثلاً وإنما أطالب بالانفصال، عن نمطية التعبير فيه. ولا أطالب بالانفصال عن قلق البحث للوصول إلى الحقيقة عند علماء الكلام، مثلاً، أو عند الغزالي، وإنما أطالب بالانفصال عن همومهم الفكرية، والقضايا التي طرحوها، والعوالم التي داروا فيها. باختصار، أطالب بالانفصال عن الموروث الذي استنفد ولم يعد يختزن أية طاقة على الإجابة عن أية مشكلة عميقة نجابهها اليوم، أو على مساعدتنا في تلمّس طريقنا نحو المستقبل. أطالب بالانفصال عن الرماد، لا عن اللّهب.

مرة ثانية، هذا شيء، ونبذ الماضي جملة وتفصيلاً شيء آخر.

ـ ٧ ـ

ثالثاً ـ النقطة الثالثة التي يزعم فيها الصديق العزيز بأنني أدعو إلى «الانفتاح غير المحدد الذي لم يميّز بين المجتمعات الاشتراكية، والمجتمعات الاستغلالية» تسقط من تلقائها، في ضوء ما تقدم.

ـ ٨ ـ

رابعاً ـ تبقى المسألة الأخيرة. حين قلت إن المشكلة بالنسبة إلى العربي، ضمن سياق المقالة، هي: من أكون؟ إذ على ضوء الجواب عن هذا السؤال، يتحدد الجواب عن السؤال الثاني: ماذا أفعل؟ كنت أعني أن على العربي، كأنظمة ومؤسسات وموقف أو اتجاه حضاري، أن يختار سلوك سبيل الحداثة، سبيل الثورة الاشتراكية، لا كما فعل معظم أنظمتنا حتى الآن بالألفاظ والشعارات وإنما يجب أن يكون هذا الاختيار جذرياً وشاملاً وحاسماً. وأعتقد أن التخبطات والتراجعات في أوضاعنا الحالية إنما هي من نتائج عدم هذا الاختيار الثوري.

ولست أوافق صديقي على تبسيطيته في قوله: إنه «الشيء محير فعلاً أن يطرح أدونيس هذا السؤال في عصر انقسم فيه العالم بحدة وعمق إلى معسكرين متصارعين ـ وكأنه يقول: إلى هذا الحد، يا أدونيس؟ فالجواب «واضح»، و«أن كثيرين يعرفون الجواب»، بل إن غالبية الجماهير تعرفه، ذلك أن المشكلة ليست فيها، بل هي «فقدان القيادات» القادرة على تجييشها!

إنني «يا صديقي، بتواضع كامل ـ أو بجهل كامل إذا شئت ـ لا أعرف الجواب، أعني أنني أبحث عنه. فأن يكون الجواب الذي يوحي به كلامك ـ وأرجو ألا يكون استنتاجي، أنا أيضاً، خاطئاً ـ هو: «نحن عرب اشتراكيون»، أو «نحن الطبقة العربية المسحوقة»، أو ما أشبه، إنما هو أمر لا يكفي. بل إنه جواب سهل، سهل. ذلك أن المسألة ليست في مجرد هذا الجواب الشعاري اللفظي وإنما هي في تحديد الرؤيا الكامنة وراءه، وفي ممارسة هذه الرؤيا. إنه في تحديد مضمون الاشتراكية العربية وخصوصيتها، والثورة العربية

وخصوصيتها، ومضمون العروبة فيهما ـ ورؤياها للحياة والإنسان والعالم. فهل هذا حاصل؟ وهل هذا واضح، كما تقول؟

إن في ما تقوله، يا صديقي، من أن كثيرين يعرفون الجواب، ومن أن المشكلة ليست في الجماهير، بل في القيادات، أسهل وأخطر دعوى يطرحها المثقف العربي. ذلك أنها تفسد كل شيء لأنها، في أقل ما يقال عنها، ضرب من الدونكيشوتية الممزوجة بنعاميّةٍ مخيفة إذ لو كان ذلك صحيحاً، لكان المجتمع العربي أرقى مجتمع في العصر الحاضر، ولكانت الجماهير العربية أكثر الجماهير في العالم وعياً. ذلك أن قولك هذا يتضمن بالضرورة، اعتقادك بأن لأغلبية الجماهير العربية صورة واضحة عن حاضرها، وأنها تعي طبقياً شروطها، وأن لها رؤيا واضحة عن المستقبل، وأنها بالضرورة حلّت مشكلات ثقافتها وإشكالاتها، ومشكلات تناقضاتها الاجتماعية وإشكالاتها.

اسمح لي أن أكرر: يا لهذه النشوة الطوباوية!

إن من أخطر ما يواجهه المجتمع العربي اليوم هو هذه الوثوقية الطوباوية: لا، لا /نعم، نعم/ أبيض أو أسود. ذلك هو أيضاً مظهر للنمطية الفكرية الموروثة: كل شيء محدد. واضح وسهل. وليس على الإنسان إلاّ أن يختار. وهكذا ننزلق من نفق وثوقي إلى نفق وثوقي آخر.

اتركنا قليلاً في الشمس، يا صديقي.

(جريدة **الثورة**، دمشق، ١٩٧٦/١/١٧)



IV. في أفق بيروت

بيروت، اليوم،
أهي مدينةٌ حَقّاً، أم أنّها مجرّد اسْمٍ تاريخيّ؟(*)

ـ ١ ـ

مِنَ الطّريف، كما أظنّ، أن نبدأ فنلهوَ قليلاً مع اللّغة. لعلكم تعرفون جميعاً أنّ من مَعاني كلمة مدينة في «لسان العرب»: الأَمَة، أي المرأة المملوكة. ويُقال عن إنسان: إنَّه «ابْنُ مدينة»، بمعنى أنَّه ابْنُ أَمَةٍ. هكذا يُقال للعبد: مَدين، وللعبدة: مَدينة. ولا يُقال: مَدَنيّ إلاّ نسبةً إلى «المدينة المنوّرة» ـ مدينة النبيّ. أمّا النّسبةُ إلى المدن الأخرى فهي «مَدِينيّ»، وذلك للتمييز بينها وبين النّسبة إلى المدينة المنوّرة.

أُضيف إلى هذا اللّهو اللّغويّ أنّ هناك رُؤيتين في تأسيس المدن، تحدّث عنهما ميشيل سِيرّ Michel Serres في كتابه **أصول الهندسة** *(Les origines de la géométrie*, Paris 1993)، هما الرّؤية الرّومانيّة، ما قبل المسيحيّة، ورؤية القدّيس أوغسطينوس، تضيئان كثيراً حديثي اليوم عن مدينة بيروت.

تقول الأولى، كما تروي الأسطورة، إنّ روما أُسّست على رأسٍ فُصِل عن عنقه. القاتل رومولوس Romulus، والقتيل أخوه التّوأم روموس Remus، (٧٥٣ق.م). على الدّم ـ القَتْلِ ـ التّضحيةِ، نهضت روما، وَعَلَتْ أسوارُها. ليس عجيباً، إذاً، أن يصف شاتوبريان روما بأنّها «مدينة القبور».

(*) محاضرة ألقيت في إطار «أشغال داخلية ـ ٢»: منتدى حول الممارسات الثقافية الذي تنظمه جمعية «أشكال ألوان»، مسرح بيروت (٣١/ ١٠/ ٢٠٠٣).

تقول الرّؤية الثّانية، رؤية القدّيس أوغسطينوس، إنّ المدينة الحقيقيّة التي يسمّيها بِـ «مدينة اللّه»، لا تقوم على القتل أو التّضحية، وإنما تقومْ على الانبعاث، انبعاث المسيح. بتعبيرٍ آخر، لا تُبنى المدينة على الموت، وإنّما تُبنى على القيامة ـ على الحياة.

ربّما كان مفيداً ومضيئاً أن أشير أخيراً إلى أنَّ شعب الآزتيك Aztèques كان يذبح عذاراه على ذروة الهرَم في المدينة، قرابينَ لِلشَّمس، خوفاً من عدم شُروقِها. كان يؤمن أنّ الفجرَ لا يطلع إلاّ إذا غابت عذاراه. الجريمة هي التي تجعل الشّمسَ دائمةَ الشروق، وهي التي تؤسّس لِلتّاريخ.

اسمحوا لي الآن أن أطرح بضعة أسئلة توحيها هذه الرّؤى.

أين تتجلّى براعة اللّبنانيين (والعرب، بعامّةٍ) في الإحياءِ، أم في الإماتة؟ في الاحتفاء بالحياة، أم في حَفْر القبور، وتأبين الموتى، والاحتفاء بالموت؟ في بناء الحياة، أم على العكس، في بناء الموت؟

هل في كلٍّ منّا، نحن العرب، آزتيكيٌّ ينذرُ حياته لكي يقتلعَ قلبَ إنسانٍ آخر من أجل أن تُشرقَ شمسه الخاصّة؟ هل تقوم الثقافة اللّبنانية (والعربيّة بعامّةٍ) على الفكرةِ ـ الصّخرة التّالية:

لا تقوم الحياة ولا يجري الزّمن إلاّ حيث يتدفّق الدّم؟

ـ ٢ ـ

أنتقلُ الآن، فأطرح سؤالاً، لا على الواقع هذه المرّة، بل على المبدأ نفسه أصوغه كما يلي:

إذا كانت المدينة، رؤيةً هندسيّةً من ناحية، وعمراناً يحقّق هذه الرّؤية من ناحية ثانية، فهل الرّؤية الهندسية لمدينة بيروت، اليوم، تستجيبْ حَقّاً لما يُمليه أو يفترضه مكانُها الطبيعيّ؟

وجوابي شخصيّاً، وأعتذر هنا للمهندسين المختصين هو: كلاّ. فالهندسة المعمارية التي تُهيمن على مدينة بيروت تفتقر إلى الحدّ الأَدْنى مِن الإبداع والخصوصيّة. ويمكن وصفها إجمالاً بأنها تقليدٌ أو نَسْخٌ مُبتذَل. لا شكّ في أنّ

هناك استثناءاتٍ تمثّلها بعض العمارات، غير أن القاعدة العامة تطمس هذه الاستثناءات الخاصّة، وهي في أيّة حالٍ، قليلةٌ جدّاً.

تترجم هذه الهندسة مضموناً أو واقعاً اجتماعيّاً أكثر مما تنطوي على فنّيةٍ معماريّة أو خصوصية، أو معنى متميّز فريد، هندسيّاً. إنها مجرّد ترجمة وظيفيّة، مجرّد نتيجة لواقع اقتصاديّ ـ اجتماعي ـ طائفيّ. وهي، إذاً، قوالب جاهزة، أكثر مِمّا هي عمارَةٌ مُخطَّطة. القوالب أشكالٌ واحدة تتكرّر. وكلّ تكرارٍ يفرغ المدلول من دلالته، مولّداً النُّفور والإحساسَ بالضّيق.

إنّها، باختصارٍ، هندسةٌ لا تستند إلى استراتيجيّةٍ عمرانية. وهي في هذا الإطار، نوعٌ من تدمير الفضاء. أو لنقل: كما تدمِّر الطّائفيّة، فضاء الثقافة والإنسان في بيروت، فإنّ هذه الهندسة تدمِّر فضاء المكان. إنها نوعٌ آخر من «استهلاك» المكان. وليس المكان خارج الإنسان، وإنما هو داخله، ولهذا فإنّ كلّ عبث بالمكان إنما هو عبثٌ بالإنسان نفسه.

ولئن كانت المدينة تتميّز، هندسيّاً، بما يمكن أن نسمّيه «مِتْعَةَ» المكان، امتداداً لِـ «متعة» النصّ، وفقاً لرولان بارت، فإنّ بيروت تكاد أن تخلو من هذه المِتعة. وأعني بها، هندسيّاً، استخدام الفراغ المكانيّ، جماليّاً، إلى جانب استخدامه، وظيفيّاً. وتتمثّل هذه المتعة في إضفاء الشعريّة والجماليّة، وبالتالي، القيمة على جسديّة هذا المكان.

مثلاً، لا بُدّ من أن تُقامَ علاقاتٌ وثيقةٌ بين الهندسة المعماريّة في المدينة والفنون الأخرى ـ النّحت بخاصّة. ساحة المبنى، الشّارع، الحديقة، المفارق والتّقاطعات الزّوايا ـ هذه كلّها لا تندمج في بِنية المدينة، أو لا تأخذ أبعادَها المدينيّة إلاّ إذا امتلأ فراغها بأشياءَ فنّية أو طبيعيّة تُكمل معماريّتها. لا بُدّ، إضافةً إلى ذلك، من خَلْق فضاءاتٍ جميلة في بنية المدينة، خاصّةً بالرّسم وأنواع التّصوير كلّها، وبالمسرح، والشعر والسينما وبقيّة الأشكال التّعبيرية الفنيّة.

الهندسة متكاملةٌ عضويّاً مع الفنون الأخرى وهي، في بناء المدينة، تحتاج إليها، جوهريّاً، لِلتّعويض عمّا تنطوي عليه من الأبعاد الوظيفيّة. فهذه الفنون هي التي تكمل الجماليّة الهندسيّة وتخلق ما سَمّيتُه بِـ «مِتْعةِ» المكان.

هكذا يسهلُ علينا كثيراً أن نلاحظَ أنّ تكوينَ صورِ الفضاء البيروتي أو أشكالِه، لا يصدر عن رؤية هندسيّة مدينيّةٍ ـ جماليّة، وإنّما يصدر عن نَزواتٍ فرديّة تتطابق مع مصالحَ معيّنة تجاريّة اقتصادية، أو طائفية اجتماعيّة. وينتج عن ذلك فضاءٌ هندسيّ مُلوَّث ومُلوِّث، إضافةً إلى عشوائيّته. ولا يكون مِثلُ هذا العمران إلاّ نوعاً من سَرِقة الفضاءِ أو اغتصابه، نوعاً من العُنْف ضدّ الأرض، نوعاً من اغتيال الأرض، واغتيالِ الفضاء.

والحالُ أنّ العمران في بيروت مجرّد تقنية عمليّة لتلبية الحاجة، ويفتقدُ اللقاءَ الحميم بين البناء والفضاء. كأنّ العماراتِ تضاريس مصطنعة مشكوكةٌ في تضاريس الطّبيعة كمثل أظفارٍ ومخالبَ تنهش كَبِدَ الأرض.

بيروت، اليوم، مجموعة أحياء كمثل صناديق بطبقاتٍ مظلمة ومغلقة. وَلْنسألْ: هل برج حمود جارٌ حقيقي لحيّ الحمرا، أو رأس بيروت؟ وهل حيّ الأشرفية جارٌ حَقّاً لحيّ عين المريسة أو الشيّاح؟ وكلّ حيّ يعدّ نفسه سُرّةً بحيث نجد أنفسَنا أنّنا أمامَ مجموعةٍ من السُّرَر، ودون جسم حقيقيّ. ونرى تبْعاً لذلك أنّ سُكّان هذه الأحياء، الصّناديق ليسوا إلاّ أشتاتاً يتلاقون في مكان جغرافيّ اسمه، تاريخيّاً، بيروت. وبيروت، في ذلك، مَشْهَدٌ لا مدينة. كأنّ الطبيعة في بيروت ليست طبيعية. ولا إنسان حيث لا طبيعة. وها هي الشّوارع والسّاحات، أينما توجّهنا، تحتلّها التماثيل والصّور والشعارات من نوعٍ من الاحتلال أو التّناهب يفرض رموزاً تحيل إلى نوعٍ آخرَ من المُحاصَصة، وتحوّل فضاءَ المدينة إلى مجموعة أشلاء. وما نجده في بعض أحياء بيروت في نموٍّ، أو خدماتٍ، أو نظافة، إنما هو تابعٌ لموقع الطّائفة، ونفوذ زعمائِها، وغِنَى أفرادها، أكثرَ مما هو تابعٌ لمخطّطاتٍ أو رؤىً مدينيّةٍ عامّة تشمل المدينة بكاملها، أو تابعٌ لمعاييرَ جماليّةٍ تنتظم المدينة. ويكفي أن ننظر إلى الجامعة اللبنانيّة الوطنيّة التي يفترض فيها أن تكونَ الجامعة الأولى، لنرى كيف أنّها تعكس انحلالَ الثقافة الوطنيّة في اللاّوطنيّة، واللاّمدنيّة، واللامدينيّة في آنٍ. إنها تجسيدٌ للانهيار الوطنيّ، من داخل ـ تربيةً، وثقافةً، وسياسةً. فثقافة بيروت كمثل هندستها. وهندستها كمثل ثقافتها. فيها أكثر من ثقافة: ينابيع ثقافية كثيرة متنوّعة تتنابَذُ أكثر مِمّا تتآلف.

والحياة الاجتماعية فيها مرتبطةٌ بأحيائها السّكنية، وهذه مرتبطة بثقافة سُكّانها. والدّين هو الأساسُ الأوّلُ المكينُ لهذه الثّقافة. فبيروت مساحَةٌ فُسَيْفسائية: مجموعة أحياء، مجموعة طوائف، مجموعة ثقافات. وهي، منظوراً إليها من هذه الزّاوية، مدينة ـ لامدَنيَّة، أو مدينةٌ غيرُ مَدِينيّة. ويَزيد في هذه اللاّمَدِينيّة، على نَحْوٍ تناقضيٍّ فاجعٍ وساخرٍ في آن، الخطابُ البيروتيّ المؤسّسيّ السّائد: الديموقراطيّة، وحقوق الإنسان، والإشعاع إلى آخر هذه الدّعاوَى الكاذبة.

وكما أنّ بيروت مدينةٌ بلا مدنيّة، فإنّ الثقافة السّائدة فيها تبدو هي كذلك نوعاً من **الإسْتِزْلاف**، لِكثرة ما تنطوي عليه من الرِّياء، والزّخرفيّة، والتّبجح، والبعد عن القضايا الكبرى في مختلف المجالات. وما تكون أهميّة ثقافةٍ أو يكون دورُها في بلَدٍ لا يأخذ فيه الإنسان الذي ينتجها قيمته من كفاءتهِ وإبداعيّته، بقدر ما يأخذها من ولائهِ وانتمائه؟ والحقّ أنّ المؤسّسات السياسية والإداريّة والثقافية في بيروت لا تقوِّمُ الإنسانَ استناداً إلى قُدارته المعرفيّة، بل استناداً إلى قُرْبِهِ أو بُعدِهِ من رئيس هذه الطّائفة، أو تلك. فما أشدَّ ما يُمتهَنُ الإنسان في معايير هذه المؤسَّسات. وهي مَعاييرُ تنعكس في الثقافة. فليس في الثقافة اللبنانيّة حوارٌ حقيقيٌّ بين أطرافها. هناك ضوضاء كلاميّة: مدحٌ أو هجاء.

في هذا الأفق ذاته، يُمْتَهنُ فضاء بيروت. يُجزّأ إلى مجموعة من المَحابِس كلٌّ منها مُسيَّجٌ بتقاليده. لكنّ الفِعْلَ الخفِيَّ في التّنابُذِ والإقصاء يتضمّن هنا، على نَحْوٍ مفارقٍ، نزوعاً نحو التّقارُب يُخفي عند كلّ طرفٍ نزوعاً نحو جعل الآخر شبيهاً به، موقفاً وتوجّهاً. لكن، عندما أُصِرُّ على أن أجعلكَ شبيهاً بي، فأنا في الواقع، أُصِرّ على أن أُلغيكَ. فنزعة التّقارُب في بيروت، تَقْرِيبٌ أكثرُ مِمَّا هي تَعايُش. إنها إرادة إلغاء أو إقصاء، مِن حيث إنّها إرادةُ تذويبٍ وصَهْر. والهدف دائماً هو التغلّب والهيمنة، تحت قناع التّعايش، وليس التّكاملَ في التعدّد والتنوّع.

هكذا نرى أن فضاء بيروت مكانٌ مقدّس لا بوصفهِ متّحداً وطنيّاً واحداً، لا بوصفه مُتّحداتٍ طائفيّة. لذلك يتعذّر، بدئيّاً، أن يكون مكاناً سَوِيّاً. لاسويّة إلاّ بدءاً من الدُّنيويّة. المكان المُتَقَاسَمُ، طائفيّاً، ليس إلاّ عالماً من الانشقاقات،

ومن الحدود والحواجز. والمحصِّلة هي دائماً حروبٌ خفيّةٌ أو مُعلَنة، بحسب المَرحلة والظَّرف. كأنّ رَحِمَ بيروت منذورةٌ لكي تلدَ قايينَ باستمرار. وفي هذا ما يُولّد الشعور عند كلّ طائفةٍ بأنّها تعيش في بيروت، في ما يشبه برميلاً مثقوباً.

والحقّ أنَّ أَهْلَ الطّوائف لا يقيمون في بيروت، بوصفها مدينةً. إنهم يتحرّكون على أرضها، غير أنّهم يقيمون، عُمْقِيّاً، في الكنيسة وفي الجامع، وفي مكانٍ آخر هو الدُّكَّان السّياسيّ ـ الاقتصاديّ. لهذا يبدو الزّمن في بيروت كأنّه، حصراً، زمَنُ هذه الأمكنة الثلاثة، لا زمَنُ ثقافةٍ مدينيّة. كأن بيروت، في ذلك، تعيش خارج الزّمن الإنسانيّ الخَلاّق، زمن الحضارة. كأنّها مجرَّدُ مَرْصدٍ، مجرّد تَرقُّب. وتتمحور، بفعل ذلك، عبقريّات هذه الأمكنة أو الفضاءات الثلاثة على جعل المستقبل شكلاً للماضي أو صورةً له، أعني أَنّها تتمحور، عمليّاً، على هدم بيروت الحاضر، والمستقبل. وما يكونُ شأنُ فضاءٍ بشريّ يُناضِل مِن أجل تحويل المستقبل إلى ماضٍ، أو يبدو فيه الماضي كأنّه هو المستقبل؟

هل يحقّ لنا، استناداً إلى ما تقدم أن نقول: كلاّ، ليس لنا في بيروت من المدينة إلاّ الاسم، وإلاّ ما يتسرّب إلينا بالعدوى الخارجية من دلالات هذا الاسم. وهي عَدوى أسيرةٌ للحدود السّطحيّة، خصوصاً ما يتعلّق منها بثقافة الاستهلاك، على أنواعها؟

هل يحقّ لنا من ثَمّ القولُ إن بيروت لا تشكّل نسيجاً اجتماعيّاً واحداً، وإنما هي تراكماتٌ أو تجمّعاتٌ بشريّة قائمةٌ على أساسٍ دينيّ ـ طائفيّ؟ ونعرف جميعاً أنّ الحرب الأهليّة الأخيرة كانت انفجاراً وحشيّاً في البركان السّياسيّ الديني المستتر في بيروت، وأنّها كانت توكيداً ساطعاً على أنّ مفهوم المدينة، إنسانيّاً وثقافيّاً، لا مكان له عند أبنائها. كلٌّ في هذه الحرب، باستثناء أقليّةٍ مُهمَّشة، ركب سفينة انتمائه الطّائفيّ، وأخذ يَجْهرُ بمكبوتاتهِ، ويمارسها، ويغتصب عمرانيّاً أرضَ لبنان، كيفما كانَ، وبمختلف الوسائل. وها هي مظاهر الاغتصاب تتكدّس في بيروت، وعلى امتداد الشاطئ اللبنانيّ جبالاً أخرى من الإسمنت الكريه، المُهندَسِ ببشاعةٍ تُعْمِي البصَر والبصيرة، ـ جبالاً كريهةً تقتل

جبالَ الطّبيعة، وتخنق شطآنَ الأبجديّة.

- ٣ -

لا تكتمل المدينةُ، أيّةُ مدينةٍ، لا تكون مدينةً حَقّاً إلاّ بالإبداع الإنسانيّ الذي يحاور هويّتَها ـ كينونةً وديمومةً. ويتمثّل هذا الإبداع في الفنّ، تحديداً. ذلك أنَّ الفنَّ، نحتاً ورسماً، موسيقى وشعراً، هو كما يُجمع الرّاؤون في تاريخ الإبداع البشريّ وتؤكده التجربة، العملُ الإنساني الوحيد الذي يعطي للإنسان ماهيّةً لا تتجاوز الإنسانَ وحده، وإنما تتجاوز كذلك الزّمن. إنّه يتميّز، بين جميع الأعمال الإنسانية الأخرى، بديمومته وبتأثيره المتواصل. كأنّ الفنّ نِظامٌ زمنيّ يؤسّس لنظامٍ كونيّ جماليّاً وإنسانيّاً. وبهذا المعنى، تكون المدينة فَنّاً، أو لا تكون إلاّ تراكماتٍ عمياء. تكون فَنّاً: أي تخترق الوظيفيّة، بحيث تمتلئ بالفنّ ـ تماثيلَ، ومراكز بحث وفنّ وعلم، وحدائقَ، مِن أجل إقامة توازنٍ جماليٍّ بين هندسة السَّكَن وهندسة الحياة اليومية العامّة.

القسم الذي هدّمته الحرب الأهلية في بيروت وأعيد بناؤه، وبخاصّةٍ شارع المعرض وما يَتّصل به مباشرة، يُشكّل البقعة الوحيدة التي يمكن أن تكون النوّاةَ المدنيّة والمدينيّة لبيروت. فهذه البقعة، على الرّغم من خلوّها من الأعمال الفنّية، بحصر المعنى، يمكن أن توفّر للمقيم وللعابر، بهندستها، والآثار التي كشف عنها، وفضائها المعماريّ، وعناصر بنيتها التّنظيمية، غبطةً خاصّة محفوفةً بمشاعرَ جماليّة تولّد الإحساس بأنّ المدينةَ مبنيّةٌ لخدمة الإنسان وراحته فكريّاً وجسديّاً. وهي بقعةٌ تجسّد عمليّاً النظرية العمرانيّة التي تقول بأنّ الأبعاد الجماليّة المتنوّعة يجب أن تحيط بالإنسان على نَحْوٍ دائم، لا في بيته وحده، بل في أنحاء المدينة كلّها. لذلك لا نستغرب إنْ رأينا هذه البقعة تمتلئ كلّ يوم بجماعاتٍ من مختلف الأعمار، ومختلف الأحياء، ومختلف الطوائف، بقصد المتعة والرّاحة، مما لا نراه في أيّة منطقة أخرى في المدينة. إنّ في ذلك تمزيقاً كريهاً للنسيج الطّائفي في بيروت، ولنسيجها الثقافيّ كذلك ـ تطلّعاً ضمنيّاً، مكبوتاً، إلى نسيج آخرَ مَديني ومدنيّ.

لكن، هذا من حيث المبدأ. ذلك أنّ الناس، عمليّاً، يتنزهون في هذا المكان، يتجاورون، لكن لا يتعارفون، وبالأخصّ لا يتفاعلون، بالتعاون، بالشراكة، بالتبادل الثقافي بمعناه الواسع. ثم إن مشروع وسط المدينة، إنما هو التأجير والاستثمار. ربّما يجد الناس في المستقبل صيغةً للتبادل. لكن التخطيط الذي نُفّذ لم يُعْنَ بالتبادل الثقافي العميق المثمر. عُني بتبادل البضاعة، وحدَها، على أنواعها. إنه تخطيط ـ ترميمٌ وتجميل لسلام ما بعد الحرب الأهلية، وربّما لإمكانيات ما بعد الحرب. إنه حتى الآن لا يتجاوز هذا الحدّ. وعلينا جميعاً أن نأمل في ألاّ تتدهور هذه البقعة، أعني وسط بيروت، تحت وطأة الجشع وشهوة الربح، وألاّ يحوّلها المال إلى مجرّد مجموعة من الدّكاكين.

لكن، ماذا تعني كلمة مدينة في مصطلحها الحديث؟

تعني أوّلاً أنها تنطوي على **قيم مشتركة عامّة**، لا تُمسّ. لا يمكن العبث بها. لأنها ليست ملكاً خاصّاً لأحدٍ بعينه، وإنّما هي ملكٌ عام لجميع سُكّانها بالتّساوي.

وتعني ثانياً أنّها تقوم على الدّيموقراطية للمحافظة أوّلاً على هذا الملك العامّ، وعلى حقوقه، وللمحافظة ثانياً على حرية كلّ فَرْدٍ فيها ـ فكلّ ما في المدينة، مادّةً وفكراً، خاضعٌ ومطروحٌ لِلنّقاش، في أيّ وَقْت.

وتعني ثالثاً التوّازنَ الكامل بين هذا العام، المشترك اللاّشخصيّ، وذلك الشخصيّ الخاصّ المتعيّن، أي التوّازنَ بين الاجتماعيّة والفَردانيّة.

إذا رجعنا، في ضوء ذلك، إلى التّقليد الفلسفي القديم الذي يرى أنّ المثالَ الأكثرَ كمالاً للفكر النّظريّ يكمن في تأمّل الأرض والكون، فما يكون فكرنا، منظوراً إليه بعين هذه الأرض التي تُسمّى بيروت، وبعين الفضاء الذي يُسمّى الكون؟

ولئن قَرَنّا هذا السّؤال بتذكّر الأصول الأولى التي قامت عليها بيروت، وبينها الأبجديّةُ، واستقصاءُ المجهول، واحتضان العَقْل، والانفتاح الخَلاّق على الآخر، فإنّ الجواب عن هذا السّؤال سيكونُ تراجيديّاً، مهما أضفينا عليه من أقاويلنا اللبنانية الاستيهاميّة التي اشْتُهِرنا بها.

هنا سأجرؤ على التصريح بأنّ هاجس الإبداع الحضاريّ بدأ يختفي في بيروت، أو يتراجع، منذ ظهور الأديان الوحدانيّة. ويؤكّد لنا التاريخ أنّ بيروت لم تُنْتِج، في ظِلّ الوحدانيّة، ما يضاهي إنتاجها في المراحل التي سبقت هذه الوحدانيّة ـ لا في التشريع، ولا في الفلسفة، ولا في الفنّ، بمختلف تجلّياته.

ـ ٤ ـ

ولدت بيروت واحدة. لكن إذا نظرنا إليها جزءاً جزءاً، فسوف نجد أنّها عاشت وتعيش تاريخاً بائساً، بفعل التجزؤ نفسه. ولئن نظرنا إليها بوصفها كُلاًّ، فسوف نرى أنّها قد تكون بين أسوأ المدن في العالم العربي.

ينبغي أن نضيف أنّها منذ أواخر الخمسينات في القرن المنصرم أخذت السياسة المتديّنة أو الدّينية المتسيّسة تجرفها في مَهاوٍ من التوهّم أوصلتها في السبعينات إلى التوحّش وإلى أن يلتهم بعضها بعضاً.

وقد بدت، بسبب من ذلك، أنّها مكانٌ لجماعاتٍ لااجتماعيّة، ولموضوعاتٍ لا تنهض إلاّ على الفردانيّة والاستئثار. أنّها داخليّة ـ انطوائيّة فيما لا تطوّق ذراعاها إلاّ الخارج. أنها حَقْل خصب منوّعٌ لكن غيرها هو الذي يستثمره. أنّها مُلْتَقى السياسات من كل نوع، لكن لا سياسةَ لها. أنّها مصنعٌ للمعرفة، لكن المعرفة التي لا تنتج إلاّ التعثّر حيناً، والضّياعَ حيناً، والجهل، ويا للمفارقة، حيناً. أنّها المدينة المحسوسةُ الملموسة، وفي الوقت نفسه، المدينة الأكثر تجريداً. أنها مجرّد معادلة حسابية ـ هي التي ولدت جسداً يتفجّر تطلّعاً وشَهْوة.

على مستوى الأفكار، نجد في بيروت فكرتين فَعّالتين: الدّين والسّياسة القائمة عليه. خصوصاً أن هذه السياسة تقوم دون أيّة قطيعة مع الماضي الخاصّ بالمركّب البشري في لبنان، حيث ترث العائلة العائلة، ويَرِثُ الابن الأب. خصوصاً أنّ الدّين كما يمارَس في لبنان لا يقيم، عمليّاً، أيّ اعتبارٍ إلاّ لمؤسّساته ومقتضياتها.

كلّ ما عدا ذلك، فكراً وفَنّاً وفلسفةً وعلوماً إنسانيّة أو طبيعية، هامشيٌّ،

غير فَعّال، ولا يُؤبهُ له. وهو غائبٌ تماماً على مستوى الوعي العامّ.

إن رأسمال بيروت الفعلي أو ممكناتها القابلة لتحقيق ازدهارٍ مدينيّ حضاريّ، يتمثل في ثلاث ثرواتٍ غير مستثمَرة ولا مصونة، علماً بأنها أهم موارد التنمية والثروة، ولها قابلية عالية للاستثمار.

يتمثل هذا الرأسمال أوّلاً في الطاقات البشرية المتخصّصة، وهي مستنزفة بالهجرة، هجرة اليد العاملة، وهجرة الأدمغة. وليس هناك أيّ مشروع لاحتضان هذه الطاقات، واستبقائها، وإطلاق فرص العمل لإمكاناتها.

ويتمثّل ثانياً في الطبيعة أو البيئة الطبيعية، وهي كما تعرفون، مدمَّرة بالتلوث بحراً وبرّاً، وبانقراض الأنواع وتراجع الغابات وتشويه الجبال وتلوث المياه وهجوم الأسمدة الكيماوية والخيام البلاستيكية.

ويتمثّل ثالثاً في الثقافة، بدءاً من ثقافة الحياة الرّيفية، وهندسة الفضاء في الأحياء إلى هندسة المدينة، وصولاً إلى المؤسّسات والمشروعات الثقافيّة. خصوصاً أن لبنان بقي، حتى في أثناء الحرب الأهلية، أهم مركز عربيّ لصناعة الكتاب.

خصوصاً أنّ المشروعات الثقافية بين الخمسينات والسبعينات كانت حاملةً لوعودٍ مستقبليّة. كانت بؤراً للتلاقي والنمو خارج الممالك الطّائفيّة. كانت مساحة تَعِدُ بالنموّ والاتساع عبر التفاعل الخلاّق والشراكة العميقة. كلاّ، لا القوانين ولا رؤوس الأموال في ذاتها، بقادرةٍ أن تفعل ما تفعله حركة ثقافية حرة وعميقة في كسر الطوق الطائفيَ المتفاقم.

واليوم، بعد أهوال الحرب الأهلية التي غَذّتها الطّائفيّة، وإن لم تكن سببها الأوّل، يَنْكشف وضع المحاصصة والتقاسم، بل التّناهب الطّائفيّ. ومن المؤسف أن أنظار المسؤولين تبحث يميناً وشمالاً عن الحلول، وقد تجد بعض الأجوبة عن الحاجة إلى التنمية في الاستدانة، لكنها لا تعرف أن تعثر عليها في المشروعات الثقافيّة. وبالطبع، لا أعني هنا مجرّد إنشاء المجلات أو إصدار الكتب. فالمشروعات الثقافية تشمل كلّ ميادين البحث والإبداع والتطوير والرؤية الجديدة في أطر عملٍ تعاونيّ في مجالات العلم والأدب والفنون

المشهدية والتشكيليّة والموسيقية والزراعة الطبيعية والبحوث التربوية وبحوث البيئة، والبحوث الصناعية، والصناعات المحلية، والبحوث الاجتماعية والتعاونيات المحلية والندوات السياسية والقانونية. لكننا نرى في الواقع أنه حتى المراكز والمواقع التي يعول عليها عادةً لتحقيق التفاعل والحيوية، تتراجع عن رسالاتها، أو غلب عليها الطابع الطّائفي، بدلاً من أن تغلبه، كالمدرسة والجامعة، في المقام الأول.

فلا تتحقّق التّنمية بدون المشروعات التي يكون رأسمالها الأول الطاقات والقدرات الإنسانيّة والطبيعية اللبنانية. لا القروض، ولا المشروعات المستعارة من آفاقٍ أخرى تقدر أن تحلّ محلّ القوّة البشرية الثقافية، ومحل الثروة الطبيعية.

ولقد شهدَت مرحلة ما بعد الحرب إهمالاً كارثياً واستهانةً لا تُصدّق برأسمال لبنان. بينما، بالمقابل، شهدت إذعاناً متزايداً لكلّ ما هو طائفيّ، ربّما بسبب الجرعة المقوية التي منحتها الحرب للطائفيّة.

ينبغي القول إذاً: ليس لبيروت، بوصفها مكاناً، جمهور يفصح عنها بوصفها مدينة واحدة. ليس هناك تطابقٌ بين تاريخها وتاريخ سكّانها. سكّانها مجموعاتٌ لكلّ منها تاريخها الخاص الذي تحافظ عليه، بوصفه خاصّاً. وهي في ذلك تحافظ على ما يفصلها عمليّاً عن المكانِ الذي تقيم فيه. كأنّها لا ترى في هذا المكان وطَنها الذي تنتمي إليه، كيانيّاً، بقدر ما ترى فيه مَقَرّاً. كأنه مكانُ تجارةٍ، لا مكان حضارة.

ولنسأل، بعبارةٍ ثانية: هل لبيروت ذاكرة واحدة وما هي؟ كيف يكون لها إذاً تاريخ واحد؟ الحرب الأهلية الأخيرة، خلافاً لجميع الحروب الأهلية، زادت سُكّانها انقساماً، بدلاً من أن تزيدهم التحاماً.

وبيروت إلى ذلك، بين انعدام الذاكرة الواحدة، وانعدام التاريخ الواحد، لا حاضرَ لها غيرُ التّقليد والمحاكاة ـ أي حاضر الغرب الحديث. جرِّدوا بيروت من أثر الغرب فيها، فلن يبقى فيها إلاّ شيئان: الكنيسة والجامع. والمأساة الكبرى التي أستشفّها هي أَنّها مقبلةٌ على زمنٍ لن تجديها فيه لا الكنيسة ولا

الجامع. ستكون عاجزةً وقاصرة ـ ستكون مُجرّدَ سُوقٍ، بين الأسواق.

إن بيروت جماعاتٌ دينيّة، وأقول: دينية لكي أتجنّب كلمةَ طائفيّة التي فقدت كلّ دلالةٍ، لكثرة ما ابتذلَها الاستخدام. كلّ جماعة دينيّة تخلق وسطَها، أعني مدينتها الخاصّة، داخل المدينة. ولا تمارس هذا الخلق بالأفكارِ والآراء وحدها، وإنما تمارسه كذلك بالعملِ والمخيّلة.

فالصّراع في بيروت ليس مجرّد صراعٍ بين فئاتٍ ظالمة وفئاتٍ مظلومة، أو بين فقراء وأغنياء. إنه كذلك صراع مثلٍ عليا، وطوباويّات؛ ولنقل، خلافاً للقول السائد، إنه صراع نبوّاتٍ ـ آخرةً ودنيا. وهو ما يعزّز كونه صراع شهواتٍ وسُلطات. إنه صراعٌ يزداد توتّراً وحِدّةً، بصمتٍ حيناً وصراخٍ حيناً، تِبْعاً للإيقاع في حركية العالم الحديث، ـ الحركيّة التي تشعر أطرافُ هذا الصّراع بأنها خارجها، وتِبعاً للرغبة التي تعاكس هذه الحركيّة ـ رغبة العودة إلى الجذور، ولملمة الهويّة المبعثرة.

ومن البداهة القول، إذاً، إن بيروت ليست مجتمعاً واحداً، ولهذا يتعذّر أن تكونَ مدينةً واحدة. وسكانها لا يعيشون بعضهم مع بعض متساوين، واجباتٍ وحقوقاً، وإنما يعيشون متنابذين، وكلّ يحاول أن يكونَ السيّد.

كأنّ طاقة بيروت مبدَّدة سلفاً. فهي تُمضي نصفَ وقتها في تبديد هذه الطاقة خارجَ مداراتها، وتُمضي النصف الآخر في لملمتها، ومحاولة المواءمة بين عناصرِها.

أخلص إلى القول إنّ في بيروت تنوّعاً إتنيّاً وثقافيّاً قلّما نجد ما يضاهيه في حوض المتوسّط، المشرقيّ على الأقلّ. يُفترض، إذاً، في مدينةٍ كهذه، استناداً إلى موقعها ووظائفه الممكنة، واستناداً إلى الفرادة في تركيبها، بشريّاً وثقافيّاً، أن تكون مكاناً فريداً للقاءٍ فريد، أي لفعّاليةٍ فريدة.

غير أن الحياة الواقعية تؤكّد أن البشرَ يعيشون في هذا المكان بوصفه مأوى، لا بوصفه مدينةً. كلّ يتمسّك بمأواه، مدافعاً عنه ـ لا عن المدينة بوصفِها كُلاًّ. يمارسون، طوعاً أو كرهاً، التّنابُذَ والتضادّ والثّبَات والسُّبَات ـ كلٌّ في مأواه، أو في موقعه، أو في معقله. وما نسمّيه الدّولة ليست هنا إلاّ هيكلاً

خارجيّاً جامعاً تتحرّك فيه هذه التنابذات وهذه التّضادات في شكلٍ مُشرَّعٍ له، أو شكلٍ مشروع. وكلّيسير في هذا المكانِ مسكوناً بآخرَ من خارجه. أخر وسيطٍ أو حليفٍ أو راعٍ أو ملجأ. هذا الآخر، الأجنبي، جزءٌ عضويٌّ من العَقل والمخيّلة معاً. التآلف مع الخارج تعويضٌ عن التّنابُذ في الدّاخل. وهو تعويضٌ ملتبسٌ، جوهريّاً.

ظاهريّاً، يتجاور البشر في بيروت. لكن بين كلّ فئةٍ وأخرى مسافة كبيرةٌ، ومتنوّعة. المسافة بين حي الأشرفية وحي رأس النبع وحي رأس بيروت وحيّ برج حمّود، تمثيلاً لا حصراً، أكثر بُعداً، على صعيد القيم والتطلّعات، منها بين أيّ منها وبين باريس أو روما أو القاهرة أو مكّة.

الخاصّية الأساسية التي تتمتع بها المدينة تكمن في فعّاليتها التي تتآلف وتتنوّع بالضرورة، متجاوزةً حدودَها الجغرافية. وهي التي تضفي على المدينة أهميّتها. ذلك أنّ هذه الأهميّة تُقاس بمدى فيض المدينة الخلاّق، مخترقاً حدودَها نحو الآخر.

والحالُ أنّنا إذا نظرنا إلى بيروت بهذا المعيار، فإننا نجدها شبيهة بجسَدٍ يقاتل بعضه بعضاً، ويلتهم بعضه بعضاً. فبيروت ـ المدينة، ليست أمينةً لا لخريطتها البشريّة، ولا لخريطتها الجغرافيّة.

ولا تعودُ عطَالةُ بيروت ـ المدينة إلى هيمنة الخارج عليها، كما تعوّدنا أن نسمع أقوالاً في هذا الصّدد ليست إلاّ هرباً وتغطية، وإنما تعود إلى انعدام هيمنتها هي على نفسها. إنها هي نفسها التي تتحرّك ضدّ كونِها مدينةً واحدة. تتحرّك بوصفها مدناً عديدةً ومتّحداتٍ عديدة وثقافاتٍ عديدة. وإذا تأمّلنا في العوائق التي تتكاثر ضد نموّها بوصفها مدينة واحدةً، وضد المساواة والعدالة وتأمّلنا في تزايد البطالة والتفاوت بين ناسِها، أفراداً وجماعات، فإنها تبدو وكأنها تتحول إلى أكداسٍ من البيوت لا إلى الحِسّ الطبيعي تنتمي، ولا إلى الحِسّ المدينيّ. ونرى كأنها تتحرّك على نَحْوٍ تبدو فيه كأنّها غير موجودةٍ إلاّ بَلاغيّاً ـ بوصفِها مجرّدَ ألفاظٍ ضَخْمة.

تكاد جغرافية بيروت أن تصبح خريطةً مصغّرةً للمشرق العربيّ السوري ـ العراقيّ على الأخصّ، ومن ضمنه فلسطين والأردنّ. نقرأ في هذه الخريطة ألاّ أهميّة للأرض إلاّ بوصفِها عَرْشاً «دنيوّيّاً»، أو بوصفها جسراً أُخرويّاً. ونقرأ أن العلاقات بين البشر في هذه الخريطة لا تقوم على أساسٍ من المواطنية، بل على أساسٍ من اليقين الدنيوي، أو ذلك اليقين الأخرويّ. ونقرأ تبعاً لذلك أن ما نسمّيه بالمجتمع إنما هو تجمعات مِن ذَرّاتٍ مفكّكة. ونقرأ أنّ الصّراع قائم باسم هذا العرش الدنيويّ الذي يميل إلى توحيد الدّنيا تتمّةً لتوحيد الآخرة. وهو صراعٌ لا يتمّ إلاّ بالعنف، وإذاً بالطغيان والظّلم ـ ونقرأ أنّ التحرّر من الخارج مطلوبٌ لكن، برويّةٍ وخَجلٍ ـ وليس لتوكيد الحرية في الدّاخل، بل لكي يصبح القويّ أكثر قوّةً، والمتسلّط أكثر تسلّطاً، والغنيّ أكثر غنىً. ومثل هذا التحرّر من الخارج أمرٌ مُحال، لسببٍ أساسيٍّ: لا يمكن أيّ شعب أن يتحرّر من الخارج، إلاّ إذا كان حرّاً في الدّاخل.

ونقرأ في هذه الخَريطة أنّ بيروتَ، أعني هذا المشرق الذي أشرت إليه، فقرٌ في كلّ شيء، وفقرٌ إلى كلّ شيء. أنه فقرٌ لا يعوِّض عنه، إلاّ أمران: السلطة والمال. فالرغبة العليا التي تحرِّك الأفرادَ وتوجِّههم هي رغبة المال والسّلطة. اذهب، انطفئ، مُتْ لكي أحلَّ محلّكَ ـ في السياسة، في الدين، في المال، في الفن والشعر والأدب. كلٌّ يريد أن يتقمّص شخصَ المهيمن، شخص الآمر الناهي، شخص الكامل الذي لا عيب فيه. إنَّها العدميّة، مقلوبةً. تُخْتَزَلُ فيها التجربة الإنسانيّة، بأبعادها كلّها، في فقه الأمر والنّهي: في تبرئة الذّات وتجريم الآخر. نتمرّد على الطغيان بطغيانٍ آخر، على الدّين بدينٍ آخر، على التّقليد بتقليدٍ آخر. إنها تبسيطية ساذجة ومضحكة. إنها سياسة الموت في عالم يبدو كأنّه مؤسَّسٌ على إبادة بعضه بعضاً.

ـ ٥ ـ

صورة قاتمة لبيروت؟ قد يقول بعضهم. لكن كان لبيروت، مع هذه القتامة كلّها، أن تحلم. أن تتغنّى بأحلامها، بعد أن دَمّرها واقعها. وها هو الحلمُ يكاد

أن ينطفئ هو كذلك ـ بهجوم كابوسِ الرّقابة على لغتها. ذلك أنَّ الرّقابة لا تخنق الواقع وحده، وإنما تخنق الحلم كذلك. الفكرُ الحيّ، الإنسان الحيّ يرفض أن يُراقِبَ ويرفض أن يُراقَب. لا يقبل الرقابة، ولا يقول بها، إلاّ الإنسان الذي يحيا ميّتاً، وإلاّ الفكر الميت. هكذا تُصوَّر بيروت وتُعاش كأنّها مدينةٌ من القشّ تشتعل بمجرَّدِ أن تُلامِسَها شرارةُ الكلمة. ولنقل، على المستوى السياسيّ، إن النظام الذي يمارس الرّقابة يقول للناس: ليس لكم عقلٌ يتيح لكم أن تميّزوا الجيّد من الرّديء، وليس لكم القدرة على التقويم والحكم. نظامكم الذي لا يخطئ هو الذي يقوم بهذه المهمّات عنكم وباسمكم. وليس لكم إلاّ أن تصمتوا، طوعاً أو كرهاً. ومثل هذا النظام يحكم مدينة ميّتة، وبشراً مَوْتى. وهو نفسه ليس إلاّ قِناعاً من أقنعة الموت.

لكن، ينسى القائلون بالرّقابة أنّ الأفكار التي يفرضونها على الآخرين الذين يفرضون عليهم الصّمت، إنما تبطل نفسها تلقائيّاً. كل فكر يفرض على الإنسان، غيرُ فكريّ وغير إنسانيّ في آن. وكلّ فكرةٍ ينظر إليها بأنها هي وحدَها الحقيقيّة، وبأنها لذلك خالدة، ليست إلاّ جثّةً، ولا تفوح منها في انتشارها إلاّ رائحةُ التعفّن.

وينسى القائلون بالمراقبة عبَرَ التاريخ. فالتّاريخ يعلّمنا أن الأفكار غيرَ الصّالحة يميتها انتشارها نفسه. لأنها تُمتحن وتختبر في هذا الانتشار، وتسقط من تلقائها.

*

الأكثر سوءاً، في هذا المجال، هو النّظر إلى الفكرة كما ينظر إلى الجريمة. فمنع فكرةٍ أو رأيٍ بحجّة أنّهما «مؤذيان» أو «مخرّبان»، إنما هو احتقارٌ للبشر الذين يذيعونهما، ولأولئك الذين «يُحْمَوْنَ» منهما.

إن انعدام حرّية التعبير في المجتمع ليس مجرّدَ دليل على فقره إلى الحدّ الأدنى من الإنسانية وإنما هو إلى ذلك دليلٌ على شيخوخة الفكر وشيخوخة اللّغة.

*

نخطئ إذا كنّا نعتقد أنّ في إمكاننا أن نفرضَ فكرةً بالقوة، حَتَّى لو كانت هذه الفكرة دينيّة. وما تكون الفائدة في فرض فكرةٍ بالقوة، أو فرض دينٍ بالقوة؟ نخطئ كذلك إذا كنّا نعتقد أن في إمكاننا أن نمنع فكرةً من الانتشار بفرض الرقابة عليها وعلى أصحابها. لا الفَرْض ولا المنع يليقان بالإنسان. يليق به أن يخلق المناخ الذي يؤدّي، بالحرية، إلى زوال السيّئ أو الرّديء. السيّئ انعكاسٌ لحالة: قمعُه يزيد هذه الحالة تأصّلاً. لا بُدَّ إذاً من العمل على إزالة الحالة نفسها، بإزالة أسبابها. ولا طريق لذلك إلاّ الحرية:

بِاسْم هذه الحرّية، تجرّأت أن أطرحَ هذا السّؤال:

هل بيروت، اليوم، مدينة حقّاً، أم أنّها مجرّد اسْمٍ تاريخيّ؟

(باريس ـ بيروت، ٣١ أكتوبر ٢٠٠٣)

ما «حقيقة» بيروت؟(*)

ـ ١ ـ

قرأتُ، بحرصٍ شديد، ما كُتب حول: «بيروت اليوم، أهي مدينة حقّاً أم أنها مجرّد اسْم تاريخيّ؟»(**)

حَفِلَتْ بعض المقالات بأشياء كثيرة غير لائقة، وهي إهانة للحقيقة وللّغة ولبيروت نفسها. لذلك أُهملها ترفّعاً وعلوّاً. وحفل بعضها الآخر بأفكار وآراء أفدت منها كثيراً، غير أنني لا أقدر أن أناقش كتّابها، واحداً واحداً، في هذه المقالة، لا لضيق المجال وحده، وإنما لضيق الوقت كذلك.

وأود أن أشكرهم جميعاً بأسمائهم، وفقاً لتسلسلها الأبجدي: عباس بيضون، شوقي بزيع، محمود حداد، إلياس خوري، أنطوان الدويهي، جهاد الزين، طلال سلمان، وضاح شرارة، محمد علي شمس الدين، سمير عطاللّه، حسام عيتاني، عيسى مخلوف، عبده وازن.

غير أنني سأعود في مقالات لاحقة في مناقشة بعض القضايا المهمة التي أثاروها.

ـ ٢ ـ

لم تكن هذه المحاضرة عن واق الواق. عن مدينة لا عمر لها، أنشأها المقاولون والتجار. لا قضية لها غير مجرد السكن. لا أفق غير مجرد الاتجار.

(*) نُشرت هذه الكلمة، في **السفير** و**الحياة** و**النهار**.

(**) ألقيت المحاضرة التي تحمل هذا العنوان في إطار «أشغال داخلية ٢»: منتدى حول الممارسات الثقافية الذي تنظمه جمعية «أشكال ألوان».

كانت المحاضرة حول مدينة عريقة. مدينة لا أرى نفسي، بصحتها الكاملة، إلاّ فيها ـ عندما أتمرأى في مرايا العالم. مدينة أعشقها. وبقوة هذا العشق وسيطرته، لا أقدر أن أراها إلاّ جميلة وكاملة. لا أقدر أن أتحمل ما يضفي عليها البشاعة، أو ما يحيل جسدها إلى مجموعة من الركام. مدينة لم يكتب عنها أحد من أبنائها، منذ نشأت كمثل ما كتبت عنها، شغفاً، وتولّهاً، واستشرافاً. فبيروت كمثل موسيقى خافتة حيناً، جهيرة حيناً، تتغلغل في جميع ما كتبته، نثراً وشعراً، منذ ولدت فيها، كما كررت مراراً، ولادتي الثانية ـ شعرياً وثقافياً. وباسم هذا العشق أرفض، قطعياً، أن يعلّمني أحد، أيّاً كان، حب بيروت.

وجهيَ ـ كلّما نهضت، صباحاً، ونظرت في المرآة، أسألها عبْرَ وجهي: كيف أنتِ، كيف أصبحت، وماذا ستفعلين، اليوم؟ وباسم هذا العشق أرفض، قطعيّاً، أن يذكّرني بها أحدٌ أيّاً كان.

وباسم هذا العشق نفسه، حاولت أن أشعل «حرباً» ثقافيةً، لعلّها تساعد في جلاء صورتها، وفي جلاء العلاقة بينها وبين أبنائها ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

ـ ٣ ـ

أعرف أن في بيروت شعراء وفنّانين وكُتّاباً ومفكّرين ـ نساءً ورجالاً، بارزينَ، مبدعين. أعرف أنّ فيها مهندسين ومحامين وقضاةً كباراً. أعرف أن فيها سياسيين بارعين. أعرف أنّ فيها صحافيين ورجالَ أعلام تزدهي بهم حياتنا اليوميّة. أعرف أن فيها رجالَ دينٍ يتمنّى الفضاء أن يكون شريكاً دائماً لهم في توجّههم إلى اللّه. أعرف كذلك أنّ في بيروت نساءً هُنَّ بين أعمق نساء العالم، وأكثرهنّ بهاءً.

بهذه المعرفة نفسها ساءلت بيروت ـ ساهراً عليها، مستيقظاً فيها، معرّياً إيّاها لكي أحسن رؤيتها، كما هِي، خارج التوهّم «اللبناني»، وخارجَ اللّبْنَنَةِ البلاغيّة. لكي أرى كيف ولماذا سكتت على قتل أبنائها: أنطون سعادة، رياض الصلح، كمال جنبلاط، موسى الصّدر، بشير الجميّل، رينه معوّض، رشيد

كرامي، صبحي الصّالح، حسن خالد، كمال الحاج، حسين مروّة، حسن حمدان، إبراهيم مرزوق، توفيق يوسف عوّاد، سامية توتونجي، وعدد آخر كبير، يعرفهم الجميع، ويشكّلون جزءاً ضخماً من تراث لبنان، قُتلوا بالرصاص، وقُتل غيرُهم بالهجرة، أو بالإهمال.

وبهذه المعرفة ساءلت ثقافة بيروت لكي أتفهّم كيف ولماذا هي كذلك «تقتل» يوميّاً مبدعيها ـ جبران خليل جبران، جورج شحادة، يوسف الخال، فؤاد غابريال نفّاع، سعيد تقي الدين، ناديا تويني، ميشال شيحا، عبد اللّه العلايلي. «تقتلهم» بإهمال إبداعاتهم وأحلامهم: لا تحتضنها، لا تحتفي بها، كما يجدر بمدينة عظيمة. وكيف ولماذا انطفأت الشُّعَل الثقافية الخلاّقة التي مثّلتها مجلّة «المكشوف» ومجلة «شعر»، مجلّة «مواقف» ومجلّة «آفاق» ومجلّة «الآداب» وغيرها. وكيف ولماذا تواصَلَ قتل المسرح ومؤسساته وقتل الموسيقى والفنّ إلى جانب الجامعة الوطنية والمدرسة الرسمية والعلم، في عزوف كلّي عن توفير المناخ الضروري للبحث والإبداع في مختلف الميادين، الإبداع الذي لا معنى لبيروت إلاّ بدءاً به، ومنه، وفيه، لأنه هويتها وأفقها. وكيف ولماذا تتيح بيروت نفسها لآلاف الأنواع من اللّبلاب الثقافيّ أن يعيش معرّشاً على جسدها.

وكيف ولماذا تناهبَتْ ثرواتِ أهلها، في حربها الأهلية، في المصارف والأسواق ـ وتوحّدت فيها، في هذا كلّه، «الثورة» و«الرّجعة» في ثوب واحد. ثمّ كيف لم يُنظّم بعد نهاية تلك الحرب الطويلة المعقدّة أي مؤتمر وطنيّ لبحث أسباب قيامها وظروفها ونتائجها، ولاستخلاص العبر والدروس ورؤية المستقبل؟

وبهذه المعرفة كنت أسأل نفسي دائماً: كيف يمكن لمن يحب بيروت الكريمة، ألاّ يزلزل ما يشوّهها؟

ـ ٤ ـ

مع ذلك، يبدو أنني أشعلت حرباً أهليّة ثقافيّة. سوء نيّة؟ سوء تفاهم؟ أم ماذا؟

الفاجع أنّ ما يمكن استنتاجه هو أنّ حرية الرأي والنقد ليست مهدّدة من قِبَل السلطة بقدر ما هي مهدّدة من المواقع التي يفترض فيها الكفاح من أجل حرية الاختلاف وحرية النقد.

مع ذلك لن أقول: «لهم بيروتهم، ولي بيروتي». سأقول على العكس: لنا جميعاً بيروت واحدة.

ربّما فُهِمَ نقدي لبيروت فهماً تقليديّاً. ليس النقد، في تقاليدنا، أن ترجّ الأسس ذاتها، أن تُعيد النّظر جذريّاً، توكيداً لاهتمامكَ وارتباطكَ بما تنقده، ولأهميّة ما تنقده. هكذا لا تزال بيروت، كمثل شقيقاتها العربيّات، توحّد النّقدَ بالهجاء والذمّ والشّتيمة، بالتّحقير والنّبذ. وهذه نظرةٌ ثقافيّة تصدرُ عن نظرةٍ دينية: لا يُنقَد المقدّس. وللمقدّس الغيبيّ انعكاساتٌ وصورٌ في الحياة وفي الأشياء المرئية. هكذا لا يجوز نقد المقدّس الوطني، أو الاجتماعيّ أو الأخلاقيّ أو السياسيّ. وكما أنّ النبوّة لا تُنقَد، فالمَلِكُ هو كذلك، لا يُنقَد. والسؤال هو: كيف يتبنّى هذه النّظرة تقدّميو بيروت وعقلانيّوها، كما يتبنّاها رجعيّوها، تماماً؟ لكنه سؤال يقودنا إلى مشكلاتٍ أخرى، ليست هذه المقالة مكانَاً لها.

أن تنقد الواقع أو «الشر»، وفقاً لهذه النظرة، هو أن تمدحَ المُرتجَى، وتمجّد «الخير»: ذهنيّة دينيّة ـ إيديولوجيّة. لا يجوز أن تُرى الأشياء، في حقيقتها الواقعيّة، إلاّ عبْر «حقيقتها المأمولة». لا بُدَّ من الرّبط بين الكائنِ وما ينطوي عليه، أو ما نسقطُه عليه من الجمال والخير والأمل. خصوصاً أن الواقع «هنا» عندنا، جنَّةٌ، قياساً إلى الواقع «هناك»، عند «غيرنا»! أيكون هذا نقداً، أم يكون نوعاً آخر من الصَّلاة؟

«الآخر» ـ وهو هنا بيروت وغيرُها ـ هو الوسط الذي يتكوّن فيه «الأنا». ويحسُنُ ويستقيم تكوّنُ الأنا، ويزدهر ويعلو ويمتدّ، بقدر ما يكون هذا الوسط ميداناً حيّاً له، للتّساؤل، والبحث، والرّفض، والتمرّد. بقدر ما يكون ميدانَ صراع خَلاّقٍ، وخصام حميم عظيم، بين هذا الأنا، وهذا الآخر.

عَرّف «لاكان» نفسَه مرّةً، بقوله: «أنا قارئ فرويد». والمعنى العميق وراء هذا القول البسيط هو أنّ فرويد لم يُقْرَأْ حَقّاً، أي لم يُنقد، قبل «لاكان.»

كم لبنانياً يمكن أن يقول بتواضعٍ وصدقٍ، وبهذه الدّلالة اللاّكانيّة: «أنا قارئ بيروت»؟

بلى، إن ثمّة محنةً هائلةً في قراءة بيروت، ليس لأنّها غامضة، عصيّة، وإنما لأنّها محجوبةٌ بمختلف أنواع «المقدّسات». وما يُقال هنا عن بيروت، يقال كذلك عن شقيقاتها ـ المدنِ العربية، ويُقال عن العرَب أيضاً.

ـ ٥ ـ

في بعض النّقد السائد ما يصدر عن عقدةٍ أسمّيها «عقدةَ الانتماء». الانتماء المذهبيّ السياسيّ الإيديولوجيّ. والنّاقد هنا يتقمّص شخص العلاّمة الطّاغية الدّاعية. ويصل هذا الوضع النقديّ إلى مستوىً موغلٍ في التعفّن:

شخصٌ يقوم بعملٍ أو بكتابةٍ فَيُدان حَتّى درجةَ التّخوين،

شخص آخر يقوم بالعمل نفسه وبالكتابة نفسها، لكن لا تقال ضدّه أيّة كلمة. على العكس، يسري «تعليمٌ» بضرورة التكتّم الكامل عليه.

الانتماء؟ يُسعدني ألا يكون لي انتماءٌ إلاّ للإنسان في ذاتهِ، ولذاتهِ. إلاّ لِلّغة التي أكتب بها، والنصّ الذي أكتبه، والعمل الذي أقوم به. يسعدني ألاّ تكون لي هويّة مسبقة، جاهزةٌ، مختومةٌ، ونهائيةٌ. أن تكون هويّتي صيرورة مفتوحةً بلا نهاية. أن تكون مزيجاً مركّباً من الثقافات كلّها. يسعدني ألا تكون حياتي شجرةً، بل غابة. ألاّ تكون بُحيرةً، بل محيطاً. ألاّ تكونَ هَبّةَ ريحٍ، بل وردةَ رياح.

وما يضير «هويّة» بيروت، إن قلتُ إن وضع «التّعليم» فيها عقبةٌ هائلةٌ في وجه العلم؟ إن قلت لا هويّة لها إلاّ بِقدْر ما تعرف كيف تجعل من تراثها موجةً حيّةً في خِضمّ حياتها الزّاخرة، وكيف تخلصُ من سِجْنِ «الجْمع» إلى فضاء الفرد، وكيف تخرج من المؤسّسة الدينيّة المغلقة إلى الإيمان الحُرّ الطّليق، وكيف تَتجاوَزُ الشَّرْعَ إلى الشعر؟

بلى، بيروت «هويّة» ـ نَصٌّ لم يُقرأْ حتى الآن إلاّ قراءة مذهبيّةً ـ فما يضيرها إن قلت: حان الوقت لكي تُقرأ ثقافيّاً. لكي تُقْرَأ لا بوصفها «جوهرةً»، بل بوصفها كوكباً من البشر والحجر والتراب يدور في فلك التّاريخ، وفلك العالم الرّاهن؟

ـ ٦ ـ

الطائفة، اليوم، في بيروت، تخرج من «دِينيّتها» وتصبح حزباً سياسياً. إنها ظاهرةٌ تُضْمِرُ تطوّراً يقلب جميع الأسس التي قام عليها لبنانُ ـ البدايات. بل يمكن القول إن لبنانَ هذا مهدَّد، أو هو في طور الانتهاء.

وكانت الطائفيّة في لبنان تملك عَقْلَ الإنسان، واليوم أخذت تملك جسمَه كذلك. أصبح اللّبناني أسيرَ طائفته على نَحْوٍ كامل، عقلاً وجسماً. صار مستعبَداً في عمق أعماقه. مجرّدَ رَقْمٍ، مجرّدَ شيء. وفي هذا تلتقي البنية الطّائفيّة بالبنية الفاشيّة.

ومَن المواطِنُ البيروتيّ، اليوم؟ إنه عاملٌ في بنيةٍ هي التي عَملته. إنه يتحرك داخلَ سجنٍ لا وجودَ له إلاّ فيه وبه. السجن الطّائفي هو الذي يكوّن المواطنَ: كيف يُمكنه، والحالة هذه، أن يكونَ حُرّاً؟

وهذه البنية إيّاها هي التي تُسهِّل على القوى الخارجية «سَرِقَة» لبنان. بل يمكن القول إن لبنان «مسروقٌ» سَلفاً، بفعل هذه البنية.

والمفارقة أنَّ القوى الثقافيّة اللّبنانية التي تصدّرت الدّعوة إلى الوحدة العربية العَلمانية، تخلّصاً من العثمانيّة ـ الدّينية، تُخلِّف لوارثيها ضيَاعاً مزدوجاً:

ضياع «الوحدة» في عودةٍ طاغيةٍ للنزوع الدّيني المسيّس وعلى نحو أكثر تشدّداً،

وضياع «الوطن» اللبنانيّ في تَفتُّتٍ لم يُشْهَد له مثيلٌ من قبل.

وتكاد «اللبنانويّة»، اليوم تُصبح كمثل «الوحدويّة»: طمْساً كاملاً للوعي: وعي الذّات، ووعي العالم.

ولئن كانت «الوحدوية» في أساس المسؤوليّة عن «كارثة» فلسطين، فإنّ

«اللّبنانويّة» تغامر بأن تصبح مسؤولة عن «إنهاء» لبنان بالمعنى الذي اعتنقناه.

المفارقةُ الأكثرُ دلالةً هي أنّنا نرى، اليوم، داخل كلّ بلدٍ عربيّ «شَعْبين»: شعب النّظام، وشعب الشّارع، ونجد في لبنان شعوباً عديدةً لا ترتبط بالنّظام، بل بالطّائِفة.

يسعدني ألا تكون حياتي شجرةً، بل غابة. ألاّ تكون بُحيرةً، بل محيطاً. ألاّ تكونَ هَبّةَ ريحٍ، بل وردةَ رياح.

وما يضير «هويّة» بيروت، إن قلتُ إن وضع «التّعليمَ» فيها عقبةٌ هائلةٌ في وجه العلم؟ إن قلت لا هويّة لها إلاّ بِقدْر ما تعرف كيف تجعل من تراثها موجةً حيّةً في خِضمّ حياتها الزّاخرة، وكيف تخلصُ من سِجْنِ «الجْمع» إلى فضاء الفرد، وكيف تخرج من المؤسسة الدينيّة المغلقة إلى الإيمان الحُرّ الطّليق، وكيف تَتجاوَزُ الشَّرْعَ إلى الشعر؟

بلى، بيروت «هويّة» ـ نَصٌّ لم يقرأ حتى الآن إلاّ قراءة مذهبيّةً ـ فما يضيرها إن قلت: حان الوقت لكي تُقرأ ثقافيّاً لا بوصفها «جوهرةً»، بل بوصفها كوكباً من البشر والحجر والتراب يدور في فلك التّاريخ، وفلك العالم الرّاهن؟

هكذا نرى أنّ الخطاب «اللبناني»، اليوم، بمعناه الوطني الواسع، يخفي تصدّعاتٍ وانشاقاتٍ كبيرة. وهو، في ذلك، يشبه خطاب «الوحدة العربية»: ألفاظ تخرج من الأفواه مشحونةً بالأمل، لكي تطنَّ فارغةً في فضاء الواقع.

وأعرف أن هناك أفراداً لبنانيين (وعرباً) متفوّقون في جميع الميادين، وقد يبزّون أندادهم في العالم. لكن لا يجوز أن ننسى أمرين: الأول هو أن هذا التفوق لم يحصل بفعل الداخل اللبناني (أو العربي)، وإنما حصل في شروط «الخارج» وبنية العلم «الخارجيّ».

والثاني هو أن الأفراد المتفوقين في المجتمع لا يشكّلون معياراً لتقدّمه. إنما يتمثّلُ المعيار في البنية ـ المؤسسة: العائلية ـ التربويّة التعليميّة، الفكريّة، الاجتماعية، الاقتصاديّة. وعلى هذا لا يتغيّر المجتمع بمجرّد تقدّم عددٍ من أفراده. لا يتغيّر إلاّ بتغيّر مُؤَسَّساته.

ـ ٧ ـ

لا بُدّ، بعد الحرب الأهليّة، من أن نفتح أفقاً آخر للكلام، لِلّغة؛ أفقاً لا يفارق الجذر والأساس. أفق يَمّحي فيه «غير ملائم، الآن»، أو «ليس هذا هو الوقت»، أو «يبلبل الجوّ»، أو «يخدش المشاعر». . . إلخ. إذا لم نفتح هذا الأفق الكلاميّ الرّحب، الحرّ، الشامل، يتعذّر علينا أن نفتح الأفق الآخر ـ أفقَ العمل. ومثل هذا الكلام هو الذي يفتح النّوافذ في الاتجاهات كلّها. ويتيح لنا أن ننتصر على أنفسنا ـ لأنه يساعدنا على تجاوز الأضاليل التي تحيط بهذه الحرب. وفي الداخل والخارج معاً؛ وربما في الداخل قبل الخارج. ويساعدنا على تجاوز أوهامِنا. ويتيح لنا أن نفكّر ونعملَ بحيث يقاتل كلٌّ منا من أجل الآخر أوّلاً: عندما يقاتل كلٌّ منّا من أجل الآخر، يكون مقاتلاً حَقّاً من أجل نفسه.

وفي مثل هذه اللّغة نتعلّم، ألاّ قضيّة أكثرُ قيمةً من الحياة؛ أنّ القضيّة التي لا تعلِّم إلاّ الموت هي نفسها قضيّة ميّتة. نتعلّم ألاّ نتحدّث عن العنف الظاهر في حياتِنا، ونسكتَ على العنف الآخر المقنّع المبطّن، العنف الذي يكاد أن يصبح شِرْعةً وحياةً يومية. نتعلّم أن الصّراع ليس صراعاً فيما بيننا من أجل الغَلبة والرّبح، وإنما هو صراعُنا معاً لكي نبقى معاً، ولكي نصيرَ معاً سواسيةً وأحراراً. نتعلّم كيف ينتظمُ وعينا الجمعيّ في تعدّديّة متآلفةٍ، متخالفةٍ، وخَلاّقة. نتعلّم كيف نُخرج قناعاتِنا من أصداف الصّمت أو اللاّمبالاة، وكيف نحطّم سلاسل التّكتيك المداور، لكي نفتحَ استراتيجيات الهجوم الذي يحبّ ويحتضن ويبتكر.

وكلنا يعرف السهولة، وكيف تؤخذ، وأين، ومتى. غير أن السلالم التي يصعد عليها الخلاّقون لا ترضى إلاّ بتسلق الجبال العليا.

نتعلم في هذه اللغة كيف نؤسس لفكر آخر، ولطرق أخرى من التفكير، بعيداً عن الاجترار التكراري الذي يعذب الذات ويلغيها. لبنان، لبنان، لبنان، سورية، سورية، سورية. وماذا بعد ذلك؟ فاصل كبير بين الفكر والشعور: فكر

لا شعور فيه، وهو لذلك نوع جامد وصغير من الإيديولوجية. وشعور لا فكر فيه، وهو لذلك نوع من ردود الأفعال المرضية. ولا حوار حقيقي. الذات مغلقة. والأنا والأنت ـ كل في بئر مشيّدة بإسمنت المسبقات، إسمنت العداء والكراهية.

نتعلم أن بيروت، اليوم، في أمسّ الحاجة إلى نبوات فكرية وسياسية واجتماعية كبرى. وأن طموحات أنبيائها يجب أن تكون أكبر وأعلى من الاكتفاء بتسلق الصخر نفسه الذي تسلّقه ماعز التاريخ.

نتعلم كيف نرفض أن تتحول بيروت إلى هيكل احتفاءات بحجارة الماضي وغبار الأمس. إلى تقليد يلتهم العقل. وتقليد آخر يلتهم الجسد والروح.

نتعلم أن نصغي إلى لبنانيين كثيرين ـ كل منهم يحاول أن يبني لنفسه منفى في الخارج، أو منفى داخل نفسه. كل منهم يجهر: المعتقدات، المعارف، الخطط، البرامج، المؤسسات، الأفكار، الاتجاهات... كلها تفقد مصداقيتها. ولا أجسام وراءها، بل ظلال. وكل يتابع هذا الجهر: يصعب الإيمان بأي شيء. يصعب التصديق بما يذاع ـ تبشيراً وتطميناً. كل شيء يراوغ أو يكذب. وتكاد الحياة نفسها أن تتحول إلى نوع من المراوغة. وصار الخلاص غامضاً، بعيداً وملتبساً.

وفي هذا كله نكتشف كيف يغيب إلزام الوعي. وإلزام العدالة. وإلزام الحقيقة. وكيف «تصنع» حياة خاصة للعيش بهناء في بلاغة الغياب، ومعجم التوهم.

نتعلم أن نمسرح العري، ونكتنه المعنى.

ـ ٨ ـ

«الحقيقة دون مجتمع تتحرك فيه ليست إلاّ استيهاماً فردياً. والمجتمع الذي لا حقيقة فيه ليس إلاّ طغياناً (ميشيل دو سيرتو).

ما الحقيقة في لبنان؟ أهو «مجتمع» حقاً، أم هو «مجتمعات ـ طوائف»؟

وما الثقافة التي تنهض عليها «الحقيقة» فيه «أو الحقائق»؟ ومن أين تجيء

هذه الثقافة؟ من «جامعته» أو «جامعاته»؟ من «كنيسته» أو «كنائسه»؟ من «جامعه» أو «جوامعه»؟ من أين؟ من القومية اللبنانية، أو القومية السورية، أو القومية العربية؟ من الماركسية، أو الليبرالية؟ من أين؟

ولا تعطى الثقافة. تُخلق الثقافة، أو لا تكون إلاّ جثة ـ وإن عطرت.

كل شيء في الثقافة اللبنانية للمساءلة. وإعادة النظر من الألف إلى الياء، أفقياً وعمودياً.

كل ثقافة «معطاة» ليست إلاّ سلطة يقمع بها الآباء الأبناء. وليست إلاّ تسويغاً لامتيازات «الآباء» وأهل السلطة. ولا يجدي «الهامش» في تغييرها، وإن رجّها.

في كل حال، يجب أن يعترف كل منا أنه لم يعد قادراً ولا صالحاً أن يعطي أي أمر أو نهي في القضايا الإنسانية الأساسية:

لا في الحقوق والواجبات، لا في الحريات والعلاقات مع الآخر، لا في الحب والجنس، ولا في الحقيقة والثقافة.

يجب أن ننتقل من المذهبية إلى الإصغاء. من دور المعلم إلى دور المتلمذ. من دور المتعالي إلى دور المتعاطف، من دور القائد إلى دور الرفيق.

ـ ٩ ـ

في تنوّع المصادر التراثية ـ الدينية وتمزقاتها، وفي تضادّ المصالح والأفكار والآراء، وفي صراع الأغنياء ـ الأغنياء، والفقراء ـ الأغنياء، والفقراء ـ الفقراء، من يستطيع أن يدلني على المشترك الحقيقي بين اللبنانيين خارج المحاصصة السياسية حصراً؟ وهي، في التحليل الأخير، محاصصة بين أفراد، لا بين جماعات. وتكاد هذه المحاصصة أن تصل إلى درجة لا يعود فيها للمواطن المحروم إلاّ أن يختار الثورة أو المنفى أو الموت قهراً وصمتاً.

ولم تعد تجدي «الحيل الاقتصادية» التي لا تزال تسوّغ جميع أنواع الفساد. ويكفي أن نجعل من وضع بيروت «حيلة اقتصادية»، ومن وضع لبنان مسوّغاً لها.

ولقد تحولت الثقافة السائدة إلى نوع من «الإعاشة الفولكلورية» توزع على الناس. وهي مع ذلك، توزع بالمحاباة، لا بالمساواة. إضافة إلى أن هذه الثقافة لم تستطع، بيمينها ويسارها، أن تجمع في حركية واحدة، فقراء لبنان أو ضحايا الفقر. طول خمسين سنة. على العكس، زادتهم تمزيقاً، وابتعاداً بعضهم عن الآخر. وتكاد أن تقتل في نفوسهم الثقة بالمجتمع الذي يشاركون في تكوينه. وما يكون شأن «مجتمع» لا يثق به أفراد هم الذين يكوّنونه؟

كل منهم يقول في ذات نفسه: قبل كل شيء، الاستمرار في الحياة. وفي هذا ما يفتح الدروب واسعةً لجميع المسوّغات. وفي مثل هذه الحالة، لا يعود الكلام على الديموقراطية والحريات إلاّ ضحكاً ولهواً.

الثقافة الحقيقية هي الحياة اليومية تحرك على نحو خلاّق، وهي العلاقات بين البشر يعاد بناؤها على نحو خلاّق كذلك. إنها مشروع متحرك دائماً في اتجاه البشر ـ تقدّماً وحيوية، وبالمشاركة بين جميع الأفراد. هكذا يرتقون إلى مستوىً تكون فيه الأفكار والمصالح والقوى والرؤى متمفصلةً ومتآزرة.

بلى، وصل لبنان إلى مرحلة من الفقر الاجتماعي ـ السياسي تُحتّم على الثقافة فيه أن تلعب دوراً آخر ـ دورها الصحيح: إعادة تكوين «المجتمع».

هنا يمكن أن يلعب المركب الطائفي، بوصفه قائماً، دوراً حافزاً يضع البلاد كلها في مركب تنافسي لبنائها من الداخل. لكن الواقع القائم المركب يلغي إمكانية القيام بهذا الدور. ذلك أنه ينظر إلى «الخارج» بوصفه حماية للداخل ـ بدلاً من أن ينظر إليه بوصفه «الآخر» الذي يحرض على رؤية إنسانية أكثر شمولاً وعمقاً، وعلى خبرة أكثر اتساعاً، وعلى عمل أكثر إبداعاً. هذا، من جهة. من جهة ثانية، ينقلب همّ التنافس في الممارسة، إلى كابح يحوّل الطائفة إلى منظومة مغلقة، إلى «حزب» وإلى «معسكر». يصبح الفرد فيها محاصراً، ولا يجد مرجعيته السياسية إلاّ فيها.

من الحق إذاً أن نسأل: ما «المعنى» الذي تلتقي فيه الطوائف، والذي تنتظم فيه البلاد بوصفها كلاًّ ـ تشريعاً. وقيماً. وثقافة؟ أهناك توجُّه واحد لهذه الطوائف نحو قيم مشتركة غير سياسية؟ وما هي؟ هل تنظر هذه الطوائف إلى

لبنان بعين الحرص على أن يكون بناء حضارياً متميّزاً، أم بعين الحرص على أن يكون مجرد مأوى أو ملجأ؟

ولئن كان معنى الكلمات يتحدد بسياقاتها ومرجعياتها وكان تحديد اللبنانيين لأنفسهم يتعين بهذه السياسات والمرجعيات فما المعنى الذي أعطته للبنان بعد الحرب الأهلية المدمرة؟ وما جديد هذا المعنى؟

ليس الإنسان كائناً مغلقاً تختبئ قيمه في أحشائه. وليس مجرد انعكاس للعلاقات المتنوعة. فالإنسان هو ما يكونه، طبيعة من ناحية، وهو ما يصير إليه، من ناحية ثانية، في تجربته وحياته وعلاقاته.

وهذا ما ينبغي أن تجعل منه الطائفة، ما دامت قائمة، قاعدة لفكرها وسلوكها: بناء الإنسان فيها، لكي تقدر أن تشارك في بناء الإنسان لدى الآخرين، من أجل بنائه على مستوى الكون. بهذا وحده تعطي الطائفة مشروعية لوجودها: تصبح نفسها، وأكثر وأبعد من نفسها في آن.

إن البعد الإنساني في الطائفة يلزمها أن تعمل باستمرار على أن تتخطى وضعها بوصفها طائفة، وأن تؤسس لانفتاح كامل على القيم الإنسانية. هكذا ينبغي على الطوائف نفسها أن تهدم حدودها الطوائفية، لكي تقيم فيما بينها الحدود الإنسانية، حدود الإبداع والمشاركات الإبداعية. وعلى هذا المستوى، لا تجد الطائفة مشروعيتها، بالمعنى الكياني، إلاّ في انفتاحها الكامل على الطائفة الأخرى. إلاّ في كونها مسكونة بهموم الطوائف الأخرى، وبالمسيرة الواحدة في أفق المستقبل. وهنا، بالضبط، يكمن، كما يبدو لي، معنى الحوار بين الأديان.

دون ذلك، سيبدو لبنان كأنه «مستعمَر» من قبل الطوائف، بوصفه محاصَراً بحدودها، مجزأ، ومكبوحاً.

دون ذلك، ستظل الطوائف إفقاراً وتقزيماً للمركب الغني السيكولوجي ـ الثقافي الذي يختزنه الإنسان. (وأرجو هنا ألا يخلط في كلامي بين الطائفة والطائفية).

دون ذلك أخيراً، سيبدو أن الطوائف تضفي على لبنان نوعاً من الصفات الأونتولوجية، المطلقة. ولبنان، شأن جميع البلدان، إنما هو وجود تاريخي. وهو، إذاً، صيرورة. وكما أن الإنسان لا ينتهي من صيرورته إنساناً، فيما يفكر ويعمل ويبدع، فإن اللبناني لا يولد لبنانياً، إلاّ بقدر ما يبدع ويعمل لكي يصير لبنانياً. اللبناني كمثل لبنان، حركية تاريخية. مشروع وأفق لا نهاية لهما.

لم أرد ولن أريد أبداً أن تكون علاقتي ببيروت علاقة مع طائفة أو مذهب. حزب أو زعيم. تجمُّع أو اتّجاه. مصلحة أو فائدة. نشر كتبٍ أو إنشاء مجلة أو جريدة.

وسأظلّ عاملاً طامحاً لكي أكون دائماً مع الحقيقة. هكذا أُصِرُّ على أن أرى كل شيء، وأن أقول، ما استطعت، كل شيء. دون خوف. دون مراعاة. دون مساومة.

لن أرى الغروب شروقاً، والدكان صرحاً ثقافياً، والبئر بحراً، ولو «وُضعت الشمسُ في يميني والقمرُ في يساري».

لن أنظر إلى مسرح سياسي إلاّ عبر الآلام والعذابات والمواجع التي تحوم فوق خشبته وحولها، وعبر الثمن الذي يكلفه هذا المسرح.

وسوف أحارب أي إغواء لاستقالة وعيي. وأقتلع فن «التبصير»، لكي أرسي فن الاستبصار. ولن أشارك في التأسيس لأي نوع من أنواع الإرهاب المضمر الذي يحول دون المساءلة، وإعادة النظر، والنقد الجذري. ولن أكون إلى جهة التعابير والألفاظ، وإنما إلى جهة الأشياء ذاتها التي تفصح عنها.

هكذا سأظل أرى إلى بيروت بعين لا ترضى إلاّ برؤية كل شيء، لا الظاهر وحده، بل الخفي الممكن كذلك. وسوف أظل مصغياً إليها بأذن لا ترضى إلاّ بأن تسمع حتى السرائر. محاولاً أن ألمس «ما لا يُلْمَس»، وأن أقول «ما لا يقال»، وأن أهبط في «الثقوب السوداء» التي تنخر جسد الكرة اللبنانية، وجسد الثقافة اللبنانية (والعربية). وسوف أظل دائب العمل على زلزلة القطيعية والتبعية، وعلى كنس الركام.

ألهذا، كانت محاضرتي بلبلة؟ ألهذا كانت طوفاناً اختلط فيه القش بالورد، والجذر بالحصى؟

مع ذلك، تركت كثيراً من التلال نائمة في ضبابها وتركت مستنقعات كثيرة تحت غطائها الكثيف من اللهاث البشري ـ لهاث الذين «لا صوت لهم»، ولا عمل، وينامون حالمين، لكن بخبز غدهم. لم أقل إلاّ الناتئ الذي يضرب البصر والبصيرة.

ـ ١١ ـ

قبلاً، رأيت بيروت أكثر مما عشتها. اليوم، أعيشها أكثر مما أراها.

(باريس، نوفمبر ٢٠٠٣)

بيروت ـ نَصّاً

ـ ١ ـ

يأخذ بيروتَ نصّاً وثائقياً. يقرؤه لا لكي يحكم أو يقوّم، ولا لكي يَهجو أو يمدح، وإنّما لكي يُوثِّق، ويفكّر، ويَعتبر.

ـ ٢ ـ

يبدو، في قراءة أولى، أنّ المقولَ في هذا النصّ لا يهمّه بقدر ما يهمّه القائل. فهو لا يسأل: «ماذا أقرأ؟»، بل يسأل: «مَنِ الكاتب؟». تِبعْاً لذلك، لا يَستبصِر في المقول، وإنما يَستحضر الشخص الذي قاله. يدرس البنية الاجتماعية ـ الثقافية التي يتحرّك فيها: الدين/الطائفة، العائلة/الانتماء، الإيديولوجية/الممارسة. إنه واثق تماماً: حين يعرف الكاتب، سيعرف سَلفاً ما يقوله.

ـ ٣ ـ

هكذا يرى، في هذه القراءة، أنَّ هذا النصّ مكتوب جماعياً. الفردُ ـ كاتباً، غائب. يمكن وصفه، مجازياً، بأنّه ميت: ميت لأنّ ذاتَه غير موجودة، بوصفها مستقلةً، حرّةً وخلاقة. لكن يمكن القول عنه إنّه، في الوقت نفسه، «حيّ»: جزءاً في مؤسسة، أو عضواً في جماعة/طائفة.

الكاتب الحقيقي، إذاً، هو هذه المؤسسة، هذه الجماعة/الطائفة. وليست هي الكاتب وحسب، وإنما هي أيضاً المفكّر، المخطِّط، الفاعل.

الفرد، كاتباً أو قائماً بأيّ عملٍ آخر، شيء بين الأشياء: موضوع امتحانٍ وتدقيق، لتعبئةٍ ما. إنه عنصر يُحرَّك ويُوجَّه داخل آلةٍ ما، لوظيفةٍ ما، مِن أجل غايةٍ ما.

ـ ٤ ـ

يلاحظ القارئ كذلك أنّ هذا النصّ مكتوب بحركةٍ من التآلف مع غيره، ومن التناقض في الوقت ذاته. («غيره»: عبارة اصطلاحية موقّتة): ويرى داخل النصّ، في مستوى شكله المنسوخِ، الخطّي ـ الأفقي، نصوصاً عديدة. يفكّر في ذلك «الغير»: إنّه نص يهيمن من خارج. يزرع الشقوق والتّضارب. إنّه النصّ ـ الأب.

ـ ٥ ـ

النصّ ـ الأب مُطلق. كلّ شيءٍ تابع له. اللَّه نفسه شأن يومي من شؤونه. الجماعة/الطائفة التي تنتمي إليه، أعني تمتلكه، تمتلك الحق بكتابة العالم. ليست هي، مثلاً، مَن رسمَ حدودَ الأرض التي تسكنها، بل «يَدُ اللَّه». وانبعاث هذه الجماعة هو «المفتاح الذهبي لتاريخ الإنسان». والعقيدة التي تؤمن بها هي «الأكثر أخلاقية» بين العقائد والحركات الممكنة. لذلك حين تقتل أعداءها، فإنما تقتلهم بيد اللَّه، بل اللَّه نفسه هو الذي يقتلهم. كيف يُثير الاستنكارَ أو الشفقة مَن يقتلهُ اللَّه؟ الأحرى أن يكون الاستنكار أو الشفقة تجديفاً على اللَّه وحكمته.

يجب، إذاً، «تطهير» العالم واللغة من الآخر ـ العدوّ. الإرهابُ ضدّه، يجب أن يُسمّى «إفراطاً في حبّ الوطن»، والذين يمارسونه يجب أن يُسمّوا «عُشاقاً» لأرضهم. حقوقياً، قد يكونون مذنبين، وقد يكونون، سياسياً مخطئين ـ لكنهم، أخلاقياً، أبرياء.

هكذا يُجرّد الآخرون ـ الأعداء من إنسانيتهم. فهم «حيوانات»، كلُّ منهم «حيوان بقائمتين» (بيغن)، أو هم «صراصير» (رافائيل إيتان)، والطريقة المثلى

للتعامل معهم هي «اقتلاع عيونهم» (نائب رئيس الكنيست). ومن هنا كان تدميرهم «رسالة إلّهية».

فجأةً، يتمتم القارئ خائفاً: ربّما ظنّ بعضهم أنني أبالغ في قراءتي، وأحمّل النص أكثر مما يحمل، وأختلق وأشوّه. لا بدّ إذاً من التوثيق. أدعو من يشك في قراءتي، أن يقرأ الكلامَ الذي يُمليه النصّ ـ الأب (جريدة **لوموند**، ١٩ تموز ١٩٨٤).

هذا النص، الأب طوباويّ. وطوباويته مِن أجل خلاص الآخر، غداً ـ لكنها تتأسسُ على قتلهِ، اليوم.

ويخلص القارئ، في قراءته الأولى، إلى أن يرى هذه الطوباوية تتغلغل في بيروت، نصاً وثائقياً. بل يبدو له أنّ ذلك النصّ ـ الأب يكاد أن يُملي إملاء آلياً بيروت/النص.

ـ ٦ ـ

يُصدَم القارئ، دونَ أن يُفاجَأ.

يتساءل: كيف يقدر النصّ ـ الأب أن يمليَ بهذه الآلية بيروت/النصّ؟ لبنان، كما يقول عن نفسه، مختلف. له تاريخ آخر، ووعي آخر، وممارسة أخرى. هل لبنان هذا هو الذي يصنع «الوعي اللبناني» اليوم؟ هل هو، اليوم، سيّد عمله وسيّد معرفته؟

وإذا كان اللبناني ـ فرداً خَلاّقاً وحرّاً قد انتهى، بفعل النصّ الذي تكتبه الجماعة/الطائفة، أفلن تنتهي الجماعة بفعل ما يكتبه أو يُمليه النصُّ ـ الأب؟

ويُدهش القارئ:

هذا النصّ ـ الأب مزيج من الدم ونشوة القتل. كأنه هو نفسه طَقسُ أَضاحٍ في عيدٍ ديني ـ سياسي. إنه رمز وحدة شبه سحرية بين السياسي والقداسي. بل يبدو السياسي في النص الذي يُملي، والنص الذي يُملَى، كأنه الطبيعة العميقة لهذه اللاهوتانية المشرقية. وكأنّ القداسةَ لا تتجلّى ببهائِها الكامل إلاّ سياسياً، وكأن السياسي لا يتجلّى بفعاليته الكاملة إلاّ قداسياً.

هل الحقيقة إذاً معبد سياسي ـ قداسي؟ وهل الطاعة والخضوع في هذا المعبد وله، هما هوية الفرد؟

إذاً، هكذا نفهم كيف أن الغاية أيّاً كانت، تجعل وسائل تحقيقها أيّاً كانت، وسائل مقدسة. والعلاقة، إذاً، بين المعرفة والسلطة هي كالعلاقة بين الأب والابن: الخلية العائلية هي المهدُ الأول لمعرفة السلطة وسلطة المعرفة، وهي نموذجها الأول. هكذا نفهم أيضاً كيف أن النص ـ الأب يحتاج إلى أعياد متواصلة تقدم فيها الأضاحي من كل نوع، ومن كل مستوى. يحتاج إلى قتل للآخر متواصل.

يتعب القارئ، وهو لا يزال في قراءته الأولى. يرجئ القراءة إلى وقتٍ آخر.

ـ ٧ ـ

ينظر القارئ حوله، أفقياً وعمودياً ـ في هذه الخريطة العربية الضخمة، ويقارن بيروت/ النصّ، بنصوص أخواتها ـ العواصم العربية، فيغويه التعميم. لكنه يلاحظ نتوءاتٍ صغيرة، على هذه الخريطة ـ كتاباً، يصفون أحياناً ما يرونه، بدعوى هامشية ما. وأحياناً يتحمسون ويأملون. لا بأس. غير أنّ المسألة هي: كيف نخرج من سلطة النص ـ الأب، ومن نظامه المعرفي؟

أعرف، أيها اللبناني (أيها العربي) أنك تُؤْثر الصمت ـ أعني أنك مجبر على الصمت. ولماذا الكلام أيها الابن؟ الأبُ هو الذي يعرف كل شيء، وهو القادر على كل شيء ـ وهو الذي ينوبُ عنك في الفكر وفي الممارسة.

ستبقى إذاً مجبراً: تؤثر السلطة على المعرفة، والنظام على الحقيقة. والمجدُ للأبِ، وللنصِّ ـ الأب.

(**الكفاح العربي**، ٦/ ٨/ ١٩٨٤)

هوامش على بيروت/النص

ـ ١ ـ

نتحدث كثيراً عن شجاعة العقل، وهي حقاً ما نحتاج إليه. فنحن نفتقد هذه الشجاعة إلى درجة نكاد نشعر معها أننا نفقد العقل ذاته.

لكن، ألا نفتقد أيضاً شجاعة أخرى هي شجاعة القلب؟ الشجاعة التي تعلّمنا أن نأمل وأن نحلم، أن نفرح وأن نحب ـ وأن نحرر حواسنا، خصوصاً.

لا شجاعة القلب ولا شجاعة العقل: يا لحياتنا البائسة!

ـ ٢ ـ

يتردّد

بين ما يسرّه، وما يسرّ الآخر،

لذلك لا يعرف، أحياناً، ماذا يفعل، وأي شيء يكتب.

ـ ٣ ـ

أكتب: يعني، في أبسط دلالة، أن أتنفس ـ أن أقول بحرية ما في نفسي. حين أقسر، بعوامل خارجية، سياسية أو اجتماعية، على أن أكبت الشخصيّ، الحقيقيّ، في نفسي، فأنا لا أكذب عليها وحدها، وإنما أكذب على الآخرين أيضا. وما يفيد المجتمع آنذاك مما أكتبه، وما تكون الكتابة؟

أليس في ذلك، ما يشير إلى أن كتابتنا المعاصرة ليست، في معظمها، إلاّ تصنيعاً للكذب؟

وما تكون الحياة، وما يكون الإنسان في مجتمع يعمل كذباً، ويقول كذباً؟

ـ ٤ ـ

العبودية، أساساً، في بداياتها ـ هي عبودية الجسد. كانت جزئية تتصل باسترقاق «مادية» الإنسان.

اليوم، تصبح العبودية كاملة. لا يُستعبد الإنسان جسداً عاملاً وحسب، وإنما يستعبد كذلك، إنساناً مفكراً.

أضاف «التقدم» إلى استرقاق الجسد، استرقاق الروح. والسياسة هي المكان الذي يتجلّى فيه هذا الاسترقاق، بأبشع أشكاله، وأكثرها طغياناً.

ـ ٥ ـ

هل تحب الحقيقة؟ إذن، يجب أن تعترف بوجود الآخر الذي يؤمن بحقيقة غير حقيقتك. وقد تثبت التجربة أنها الأكثر صحة. هذا يعني أن عليك، حباً للحقيقة، أن تكون مستعداً دائماً لكي تنكر شيئاً ما في نفسك ـ مما يناقض الحقيقة.

دون ذلك لا تكون حقيقتك إلاّ استيهاماً شخصياً: وهو استيهام يكاد أن يصبح وحده، الحقيقة. وانظر، إن شئت المزيد من اليقين: ألا تكاد «الحقائق» في لبنان أن تكون أكثر عدداً من الأشخاص؟

ـ ٦ ـ

أنت لا تكرهني، أنت تكره الصورة التي تكوّنها عني. لكن هذه الصورة ليست أنا ـ وإنما هي أنت، مُصَوَّراً ومصوّراً. فأنت تكره نفسك. أنت، بالأحرى، تكره نقصك الذي أفضحه.

ـ ٧ ـ

من يبكي، يرغب حتى البكاء، في أن نبكي معه. لماذا لا يرغب ذلك الذي يفرح، أن نفرح معه؟

هل البكاء جماعي، والفرح فردي. أم أن الألم هو الذي يوحِّد؟

ـ ٨ ـ

العقل في ثقافتنا السائدة مبنيّ على عدم الاعتراف إلاّ ببداية واحدة. وهو، إذاً، مبني على عدم الاعتراف إلاّ بنهاية واحدة.

كيف يمكن أن نتقدم، إذاً؟ فالتقدم ليس إلاّ سلسلة من البدايات والنهايات المتواصلة، وإلاّ اعترافاً دائماً بها. التقدم، بعبارة ثانية هو إرادتك أن تُنهي عالماً، وأن تبدأ عالماً.

ـ ٩ ـ

«أَلِدُ الآلهة»: ذلك هو المعنى الأعمق للنص الذي كان يكتبه جسد المدينة القديمة.

ـ ١٠ ـ

كيف نقرأ النص الذي كتبته بيروت في السنوات العشر الأخيرة؟ كيف نقرؤه الآن ـ في هذه الفسحة التي قد تكون عابرة؟

ليَخترْ كل قارئ الكلمات التي تلائمه في حديثه عن بيروت/الجسم، خصوصاً ما اتصل بـ «القلب»، و«الرئتين»، و«الشرايين». ليت القارئ يركّز عنايته على مادية هذا الجسم: الأقدام التي تلبس الأرصفة، الأنوف المسكونة بالروائح، العيون التي تتغطى بالملصقات.

ـ ١١ ـ

بيروت/نصّاً: كلمات، صور، إشارات تنحرف وتشرد. لا أرى ضابطاً أو معياراً. نصٌّ يشْطح في متاهات لا تعرف كيف تدخل إليها، وإذا دخلت، قد لا تخرج. الأشلاء، أحياناً، هي نفسها الكلمات. الدم، أحياناً هو نفسه الحبر. لا مجاز. نصّ يتجاوز الواقع. نصّ ـ أشباح. ترجمة لأشياء مطمورة في الأعماق. أشياء ملجومة، مكبوتة.

في هذا السديم الغرائبي ـ المرعب، تطرح القراءة هذا السؤال: هل بيروت

مدينة ـ أمّ تأكل أبناءها؟ أم أنها مدينة ـ أمّ يهجم عليها أبناؤها، في سباق دمويّ لذبْحها؟

ـ تسمّي هذه قراءة عمودية؟

ـ في القراءة الأفقية، نتبع خطّية النصّ. الأولى غوْص. الثانية نزهة.

ـ ١٢ ـ

نكمل القراءة العمودية. المفردات: معجم إبادة. والأصوات متضاربة: في الصوت نفسه، تسمع أصواتاً. وكل شيء غير نفسه، وفي غير مكانه.

المسدس حزب. القنبلة تجمّع سياسي. الذي لا يعرف أن يكتب حتى اسمه، مفكّر ومخطط. الذي لا يعرف الألفباء، علاّمة في اللغة، وفي قراءة مستقبل الشعب. الذي يجهل تهجئة الشعر، شاعر يؤسس لعصر شعري لا سابق له.

اليسار يمين، واليمين يسار. والشمس ملك شخصي. والبحر كرسي خاص. نصّ مفتوح ـ لكن على الانهيار، العبثي حتى الضحك.

ـ ١٣ ـ

تحت النصّ الظاهر، نصّ آخر مختبئ. إنه صراخ المكبوت في وجه المعلن: لكل مدينته. لكلٍّ أسواره وأبوابه. أقفاله ومفاتيحه. المدينة الواحدة أكثر من مدينتين. المدينة «شعوب وقبائل». كل قبيلة تعود إلى «الأم» ـ أملاً بولادة جديدة. مدينة ـ دائرة. مدينة حلزونية.

و«القبائل» كلها «شعب» في طور الطفولة. «الأم»، دائماً. أمّا «الأب»، فسرّ غامض. صحيح أنه غائب، لكنه في الوقت نفسه، حاضر كل لحظة، في كل مكان.

(١٩٨٤)

استئناف

ـ ١ ـ

يستأنف القارئ قراءته.

يرى أن لبيروت ـ النص الوثائقي، المكتوب جماعياً، قوة مادية، مع أنه مجرد ألفاظ ـ قوة مادية تتجلى «روحانياً». أولى تجلياتها، حركة الانبهار بالهوية/الطائفة. لهذه الحركة نفسها تجلياتها الخاصة: عقلنة اللامعقول، (بعضهم يسمّي هذه الظاهرة بِـ «العقلانية المريضة»). انفصال الشخصية (الطائفة هي الوطن). التماثل ـ فكراً، وموضوعات، وطرق تفكير. الذعر من الآخر. العزلة المتغطرسة. استيهام كمال للتعويض عن نقص هائل لا يحيط به الوهم. تقديس انفجاري لانفجار غريزة الموت.

ويرى أن في هذا النص الواحد طوباويات متعددة، شبه عرقية، كل منها شكل آخر لكل ما هو غير تاريخي، ولكل ما هو نقيض للإنسان. ذلك أن الإنسان فيها اسم لا أكثر. انتماء. وسيلة. تسلية: (مثلاً، أحياناً ـ كما يستشف القارئ من هذا النص، يصنع من جسد امرأة قتلت دريئةً يتدرب عليها الشباب لإتقان التصويب. وأحياناً تُحوَّل الآذان البشرية إلى أقراط تتدلى من قضبان حديدية، خاصة. وأحياناً، يُحوَّل الأعداء إلى مجموعة من الأكف أو الأصابع أو الأعضاء الأخرى، وتعرض هذه المجموعة، حيث تقتضي المناسبة، زهواً وأبّهة).

يلزمه وقت طويل لكي يفهم هذه الفقرات الغامضة في هذا النص. وربما لن تفيده المعاجم.

ـ ٢ ـ

يتابع قراءته.

ثقافة الهوية/الطائفة محكومة بعقل أداتي ـ وظيفي، يقمع قوى الحلم والرغبة. ثقافة قائمة، بدئياً، على الخطأ في فهم الإنسان نفسه الذي تزعم أنها تربّيه، وتهيّئ له مستقبله. وهو خطأ يقود إلى الخطأ في فهم حياته، والعالم الذي يعيش فيه. وهو الخطأ نفسه الذي يحول دون التغيير. حلقة مفرغة. طوباوية تنقلب على نفسها: من الخلاص بقتل الآخر، إلى الخلاص بقتل الذات.

ـ ٣ ـ

يتابع قراءته.

الهوية/الطائفة في هذا النص، تحصر حق الحرية بالأقوى. ولا يكون الآخر إلاّ تابعاً. لا يكون موجوداً إلاّ بالتبعية.

جدلية السيّد والعبد؟

هكذا، أتاحت له قراءته أن يستطرد، ـ فجدلية السيّد والعبد تكشف عن علاقة بينهما نرى عبْرَها، على نحو تناقضي، أن حقيقة السيّد ليست فيه، وإنما هي في العبد.

سلطته، مثلاً، شبه ضائعة، لأنها مأخوذة اغتصاباً، والمغتصَب/العبد هو مكانها ومصدرها. حريته، مثلاً آخر، شبه متهدمة لأنها مؤسسة على طغيان يسلبه هذه الحرية ذاتها. ورغبته، مثلاً ثالثاً، ساقطة متشيّئة لأنها تنكر على الآخر أن يكون ذاتاً، وتفرض عليه أن يكون مجرد شيء بين الأشياء.

وحين تتأسّس الحرية على نفي حرية الآخر، أو على إجباره أن ينكرها ويتنكّر لها (بقبوله أن يكون عبداً)، فإن الحرية بإطلاق، في ذاتها، تنتفي ولا يعود لها معنى. السيّد نفسه لا يعود حراً، (روسو).

من يصبح السيّد؟ لا نعرف. نعرفه سلبياً: ليس العبد، لكنه غير موجود إلاّ به. فمن هو؟

يتحوّل العالم إلى صحراء.

اللّغة نفسها في هذا العالم تتحوّل إلى لغة عبْدة.

ـ ٤ ـ

يتنهد القارئ شبه مختنق:

كيف نبدِّد هذه الغيوم الكثيفة التي تكسو الأفق، صاعدة من هذا البخار الطائفي اليومي الأليف، الصاعد من بيروت/النص؟

ـ ٥ ـ

«اليومي الأليف؟ إذاً، يسهل فهمه»: قال القارئ في نفسه.

غير أنه حين بدأ يفكّر، تبيّن له أن اليومي الأليف هو من أكثر الأشياء استعصاءً على الفهم.

لكن، ما هذا اليومي الأليف في بيروت/النص؟

هو ما نحن غالباً. في العمل والفترات التي لا عمل فيها. في السهر والنوم. في الشارع والمقهى. في كل ما يتصل بالعالم الشخصي الحميم. هو، باختصار، كل منا في وضعه العادي الخاص.

كأنه ضباب، متحرك أبداً، لا يُقبض عليه. ومع أنه مسطح، فهو يفلت من التأمل. كأنه من جهة اللامعنى. ربما، بسبب من ذلك، يظل غريباً. وهي غرابة تخيّل لنا أنه موضع لأسرار ومعانٍ كثيرة نجهلها.

ـ ٦ ـ

من أسرار هذا اليومي الأليف أنه يضع الفرد في موضع الشبهة. وأن تكون مشبوهاً أشد تعذيباً من أن تكون مذنباً. للمذنب قضية واضحة يحدّدها القانون، استناداً إلى نوع الذنب، فيُحكم له أو عليه. أما المشبوه فهو، على العكس، حضور هارب، قلق ـ والقانون دائماً يحوم حوله ويطارده، أو يبقيه في حالة من التوقع الدائم للمطاردة، وقد يسمّيه في أية لحظة: المجرم.

ومن أسرار هذا اليومي الأليف أنه يعمل، بطرقه الخاصة، على محو الفكر، وقمع الحرية، وتجريد الشخص من شخصيته، وتعميم لغة اصطناعية لِـ «وحدة» أو «وحدات» اصطناعية.

ومن أسراره أنه يقتل أعمق ما فينا: اللغة.

لغة الحياة اليومية في بيروت/النصّ. لغات. وسلطة كل لغة تجيء من خارج. ومن هنا تتعدّد السلطات تعدُّد اللغات. والنحو هنا لا يحدِّد معنى الخطاب إلاّ جزئياً.

هذه اللغات هي الآن سوق: أدوات عمل وسلطة. وهي لذلك، منظومات رقابة وعقوبة. و«المعنى» هنا يولد، كما يقول الجاحظ، في السوق.

ـ ٧ ـ

ـ كيف تكتب، أنت العائش في هذا العالم؟

ـ بحدس يفككه ويتجاوزه، منخرطاً في طريق هي طريقي وحدي. وحدي، بوصفي منبوذاً من الجماعة/الطائفة، ونابذاً. بوصفي هامشياً. بوصفي كاتباً غير عضوي.

إن مهمة الخلاّق، اليوم أكثر من أي وقت مضى، هي أن يكون في أقصى الهامش، لكي يعرف كيف يكتشف، وكيف يكشف أقصى المعرفة. يقدم فكر «الفوضى» نقيضاً لنظام الطائفة. وفكر الممكن نقيضاً للمعطى القائم. يحتضن الآمال المخنوقة، كاسراً بلغته كل ما يأسر قوى الحرية والرغبة. يرفض كل سيطرة، أياً كانت، ومن أي جهة أتت. يزلزل النص ـ الأب، ويفضح التماثل القطيعي، ويؤكد المختلف داخل المؤتلف ذاته

ـ هذه كتابة خارج «الواقع». عدمية.

ـ هذا الواقع صحراء، ورحيل في صحراء. كيف لا أكتب خارجه؟ أقول ما لم يحدث بعد، وما لم يعد موجوداً. أقول ما ضاع وانتهى، وما يولد ويأتي.

هكذا، أعلن خراب هذا الواقع، وأمجد البهجة بهذا الخراب. واحتفاء به، أرسي مباهج الجسد والفكر، مؤكداً على اللغة، لا بوصفها أداة للعمل والسلطة، بل بوصفها مكاناً للتساؤل والتخريب الجميل، والإضاءة

(١٣/٨/١٩٨٤)

السّفر ـ الحصار

ـ ١ ـ

كلّما تركت بيروت إلى مكانٍ آخر غير عربيّ، تشتدّ في نفسي تلك الحاجة الملازمة، السيدة، إلى أن أكتب الفضيحة.

أن أكتب الفضيحة: أعني أن أعرّي النّفاق والخداع والمخاتلة التي تهيمن على الواقع العربي، وأن أضع الجسد العربيّ ـ جسدي، على مشرحة تنسجُها آلامُ العرب، وأقلّبه تحليلاً وتفكيكاً.

أن أكتب الفضيحة: إذاً، أن «أعلن الحبّ» (شكراً للصديقة الروائية غادة السمّان). وأضمّن كلمة «أعلن» كل ما ينطوي عليه إعلان حربي، لكن من أجل معركة تتنافس فيها أسلحة الجمال والصدق، الحرية والشعر، أسلحة البهاء الغامض، المدهش الذي يكمن في هذه القصبة النحيلة: الإنسان. إذ بغير هذه الأسلحة، لا تكون الكتابة إلاّ خداعاً آخر.

وأقول: هكذا سأكتب كمن يخطو راقصاً.

ـ ٢ ـ

فجأة، حسرة خانقة.

تنظر إلى الخارطة العربية، فلا تكاد أن ترى فوقها غير الفقير إلى الحرية والكرامة، إلى العيش الكريم، إلى مجرد الحياة، وغير من يألف الطغيان والفقر كما يألف ظله.

. . . لا تكاد ترى إلاّ الأطواق المضروبة حول جسد العروبة ـ أطواق الحقد والبغضاء، الجهل والحسد، العُنفِ والقتل، سابحة في مستنقعاتٍ من الأمراض الفكرية الخبيثة التي تحارُ في أمر تحليلها.

كلّ صباح، يتمدد هذا كله في أنحاء العروبة، من محيطها إلى خليجها، محمولاً على أجنحةٍ من الورق ـ ورق الصحافة العربية.

وها أنتَ، فيما تفكر بكتابةٍ كأنّها الفجر، تحاصرك من كل صوب كتابةٌ كأنها الظلام.

وقد يأخذك التأمل قليلاً في القدرة الهائلة التي يحملها هذا الورق مع الخطوات الأولى لشمس كل يوم: القدرة على التآكل، أفراداً وجماعات، أنظمة ومنظمات. والقدرة على ابتكار القيود والسلاسل والسجون، من كل نوع، وتعميمها بحركات وأقوال لا تنقل، بدورها، غير الغبطة والنشوة.

يا أللَّه! لِمَ الكتابة؟ كيف تبدأ، ومن أين؟ وماذا ستقول؟ ومن يسمعك؟

لكنك مسكونٌ بتلك الحاجة السيدة. مسكونٌ بآلام الجسد العربي، وبما يكتنزه من القوى الحية المكبوتة، المقموعة، المهمَّشة. مسكونٌ بتطلعاته. وانظر إليه: ها هو إلى جانبك، يتحفّز ويتهيّأ، يتحدث ويحلم. وانظر إليه: ها هو يتحول إلى مقاتلين من نوع آخر، وكتّابٍ وقرّاء من نوع آخر، وعُشّاقٍ وخلاّقين من نوعٍ آخر.

ـ ٣ ـ

هكذا، في السفر، أشعر دائماً أنني أولَد من جديد: أرى نفسي بعينٍ أكثر حِدّة، وأرى شعبي بعين أكثر اطمئناناً ويقيناً. ومع أنّ هذا السّفر يضعني وجهاً لوجه مع «الأبيض الغربي»/أبيض السلطة المهيمنة، الذي لا يسلبني الطاقة التي تعمر أرضي، وحسب، وإنما يحاول كذلك أن يستلبَني من ذاتي نفسها، فإنني أشعر إزاءه أنني في يقظةٍ لا توصَفُ كأنها يقظة البحر: لا يستيقظ حِسّي وحده، أو ذهني وحده، وإنما يستيقظُ كياني كله، مُوقظاً معه تلك الأغوار التي تحيط به أو يطلعُ منها ـ الأغوار التاريخية الأكثر غموضاً، والأكثر شمولاً.

تشحذني هذه اليقظة، وتُخيِّل شعبي في صورة ثانية ـ أعني في كيانه الحق، وتمثِّل لي كأننا معاً نغترف الحياة من ينابيعها، وندخل في خرائط أخرى وسَفَرٍ آخر، لا في التوهم بل في الرغبة، لا في بحيرة الذاكرة، بل في تموّج اللحظة.

فجأة، تنظر إلى الخارطة العربية، فلا ترى فوقها إلاّ ما يتململ، ويتفجر، ويتفتح، ويهجم، ويقتحم. لا ترى غير هذا المقاوم ـ المهاجم: المحروم، المشرَّد، الفقير، المُسْتضعَف. في البيت والشارع، في المدرسة والمعمل، في القرية والمدينة، في ساحة الحرب وساحة الكتابة.

يتبع مجرى نضاله كنهر يتبع مجراه. طاقة فذّةٌ من الصبوّة، والممارسة. كأنما يسير جسده أمامه، هادماً كل ما يحول بينه وبين نشوة وجوده الإنساني.

وتشعر كأنك ترى أمامك هذا الوجود في مِلْءِ النَّشوة: يعيش أعراس الخارج والداخل، أعراس الذات والعالم، أعراس الروح وأعراس الجسد.

أحلامُ يقظة؟ حسناً، أرجوك أيتها الأحلام لا تفارقيني، وقولي عنّي ما شئتِ، أنت، يا تلك الأجنحة الورقية.

أَتّهِم...

ـ ١ ـ

في مكانٍ ما، على شرفة هذه المرحلة التاريخيّة، اليوم الاثنين، الأول من تموز ١٩٨٥، أعلن أنني أتّهم الكتابة ـ مِهنتي الخاصة، وأتهم عبرَها نفسي، أنا الكاتب «جنديّ القلم».

أتّهم،

لأنني أرضى أن تَتحوّل ريشتي إلى حَرْبةٍ في يد السلطة (الطائفة، المذهب، المؤسسة، الإيديولوجية، الدولة) تغوص جريئةً في صَدْر الحرية والحق والخير والكرامة البشرية. الريشة إياها التي تخاف، بين يديّ، حتى من الكلمات.

أتّهم،

لأنني أصغي إلى السلطة وأرى إليها، دون أن أتحرّك، تجعل من الألفاظ التي هي مادّة عملي، مستنقعاً لخيانة الذات، لخيانة الآخر، لخيانة الحياة.

أتّهم،

لأنني أُيسّر للسلطة أن تصنعَ من أقوالي وآرائي قوّةً ماديّةً تتسلّح بها، في حربٍ تشهرها عليَّ. حربٍ ضدّ الإنسان وضدّ المستقبل.

أتّهم،

لأنني أقبل الدّخول تحت قُبّة الهيكل السلطوي، المحشوّ بالرؤوس الآلية، المطوّق بأجسامٍ من الزرنيخ والتّنك والحديد.

أتّهم،

لأنني ساكتٌ على تَجْييشي عنصراً في جيش العنف والقمع، الجيش الذي يهيّئ الفراغ لِمَحْوِنا واحداً واحداً، والهاوية لابتلاعنا واحداً واحداً.

أتّهم،

لأنني قابلٌ أن أُعَدَّ جزءاً من السلطة، أعمل مثلَها لكي يكون الفكر والتقدم والسياسة، قفزاً في الفراغ من اسم إلى اسم، من غيبٍ إلى غيب، لا حركةً حيّة، ظاهرة ومحسوسة،

ولكي يكون الإنسان نفسه وسيلةً وأداةً لمجد السلطة،

ولكي تكون الحياة، حياةً في موتٍ يوميّ.

أتّهم،

لأنني ازدوجت كمثل السلطة: كلامٌ على النهوض بالإنسان، وعملٌ على أن يظلّ مستعبَداً، ذليلاً، مسحوقاً،

لأنني أسوّغ دعواها أنّها تعمل للشعب، في حين أن عليها أن تعملَ معه. وأنَّها الصوت الوحيد، في حين أن عليها أن لا تكون أكثر من صوتٍ بين الأصوات. وأنّها القائدة، في حين أن عليها أن تكون الخادمة. وأنّها الغاية في حين أن عليها أن تكون مجرّدَ وسيلة.

أتّهم،

لأنني أنا الكاتب وقد انخرطت في السلطة، أطمس مثلها وأشوّه، أقرأ النصير بعين الرضى، وأقرأ المعارض بعين الغضب،

ولأنني لا أقرأ من النص، إذا قرأته، إلاّ ما أتوهّم أنه يؤكد مزاعمي،

لأنني، مثل السلطة، أصادر النص وأحاصره في قفص أوهامي وأهوائي،

ولأنّ القراءة هنا كمثل الكتابة، وكمثل السلطة، تطارد النص أو تسجنه أو تعذّبه أو تغتاله، وذلك بحسب الحالة.

أتّهم،

لأنني متواطئ لترسيخ قوة السلطة، القوة التي لا تجيء إلاّ من العبودية الطَّوْعيّة، العبودية بالاختيار والرِّضى، ـ

إذ من أين للسلطة «هذه العيون كلّها لكي تراقبكم، إذا لم تكونوا أنتم قد أعرتموها إياها؟ وكيف يمكن أن تكون لها هذي الأيدي الكثيرة لكي تقيّدكم، إذا لم تكن أخذتها منكم؟ ومن أين لها التسلّط عليكم، إن لم يكن آتياً منكم؟ وكيف يمكنها أن تطاردكم، إن لم تكونوا متواطئين معها، أو متواطئةً معكم؟ وماذا تقدر أن تفعل لكم، إذا لم تكونوا أنتم، خونةَ أنفسكم؟» (خطاب العبودية الطوعية، ف. دولا بويسي).

ـ ٢ ـ

أكتب ـ أنا الكاتب العربي، يعني: لا أقول شيئاً،

يعني، على العكس، أنَّ شيئاً ما يَقولني، وأن خطاباً ما يحتويني.

وأين أقف؟ ومع مَن؟ وكيف؟ ولماذا؟

سَهْلٌ أن أهرب: أضع رأسي على وسادة اللّعب وأقول أقف مع الكلمات. كأنّ الكلمات أكداسُ حصىً، أو كأنّها رملٌ ينزلق بين الأصابع.

هل أصرخ: أزمة! وأكتفي. هل أجاهر: كلاّ، إنّه داءٌ ينخر الكيان الذي أنتمي إليه، وأتعزّى ـ متمطيّاً كهرٍّ في قصر؟ ـ أو أتعزّى بأنه داءٌ لا يشفى، وأنتظر يائساً موتي؟

هل أختار الهلعَ المتواصِل، وأتجرّع اللحظات كأنّها قطراتٌ من سُمٍّ آخر ـ لا يُميت، لكنه لا يسمح له بالحياة؟

هل أستسلم لوسوسة ضعفي، وأتمتم: حسناً، أنتقي الكلام الناعم كالريش، وأمَرِّره تحت آذان القرّاء؟

وليس حولي غير الآلة والمال، غير التجارة وسلعها، غير السلطة وتيجانِها. وكلٌّ يتمزّق على هذه الأرض الممزقة، وكلٌّ يحاول أن يرتق فتوقه: يلتصق بعباءة الطائفة، أو يتدلّى من جذع السلطة،

والوقت هو نفسه الوقت:

لا المسيح، بل قيصر،

لا محمد، بل قريش.

ـ ٣ ـ

ليس لديَّ أفكار كثيرة. لديّ بضعُ أفكار، لكنني أنوء تحتها. أشعر أنّها ثقيلةٌ على صدري كأنّها الجبال، وأحسّ كأنني أنسحق تحتها. ومشاعري غاباتٌ من الخلايا لا أعرف لها حدوداً. وأنا ضائع ولا أعرف كيف أتّجه.

وكلّما قلت: جاء النظام وجاءت الطمأنينة، هجمت الفوضى، واتّسعت الكارثة. وعبثاً، تتصاعد آهات البشر، أهراماً أهراماً. وعبثاً، تنبسطُ آلامُهم سهولاً وأودية.

وانظروا: ليس غير الحرائق، وغير الأنقاض، وغير الأشلاء. والشوارع أكوامٌ من قِمامات البنادق والرشاشات والمدافع، والبيوت أوكارٌ تختبئ فيها أسماء جديدة لِلناس، بينها القطط والجُرذان.

هل نصرخ: إلى الهاوية، أيّها الواقع ـ وهل ينفع الصّراخ؟

ـ ٤ ـ

والعالم؟ ما هذا العالم؟

تطلب منه الصداقة، فيرسل إليك القنابل لكي تدمرك.

تسأله التعاون، فيرسل إليك بوارجه ومدافعه وطائراته لكي تحصدك.

كأنّك طريدتُه التي لا يقدر أن يحيا إلاّ بدمها، أو على دمها.

فأنت لا تدخل في مجال «عدالته»، ولا في إطار «حريته»، ولا في موازين «إنسانيته»، ولا في مقولات «فلسفته».

أنت «شيءٌ» آخر، وحواسّ «الحضارة» الغربية، مغلقةٌ دونك، عاجزة حتى عن الاختلاج أمامك ـ أنت الكتلة المُعْتِمة.

مع ذلك، تجد، ويا للعجب، في شعبك من يتّخذ من خيانة نفسه هدفه الأعلى، ويرضى، باختيارٍ وتصميم وعناد، أن يكون عبدَ هذا «العالم الغربي»، وعبدَ «حضارته».

وماذا تفعل، أنت أيّها الكاتب؟

كتبٌ، تقارير، مواثيق، لقاءات، تصاريح، مؤتمرات، جمعيات، صحف. مجلات، إذاعات، تلفزيونات، . . . أوه، أيها المحيط الهائل من الموت اللزج، من الفضاءات العرجاء،

بلَى، الصَممُ خيرٌ مِن هذا، والخرَسُ أجمل وأبهى.

وليس هناك ما يقدر أن يوضح اليأسَ المطبق. وليس هناك ما يعبِّر عن التيه الذي يلوكنا ويَبصقُنا،ـ

ونواصل عادة النوم والنهوض، الشراب والطعام،

ونراقب ونهرب،

ونوصوص ونختبئ،

ونطلّ ونتراجع.

هل نشهد الجزء الأخير من المشهد الأخير من مصير هذا الحوض الشرقي من المتوسط العربي؟ هل هناك من يهيئ اللمسة الأخيرة في حركة إسدال السّتار؟

حقّاً، «تموت الشعوب». حقّاً، تنتهي الحضارات. ومن يقول بيننا: كلاّ، يمكن أن يسأله بيننا سائل: ما الضمان الذي يؤكد لنا النقيض، في ما يتعلّق بنا؟ أين تجد الضوء؟ وكيف تسوّغ رهانك؟

ويمكن أن يردّ عليه يائسٌ آخر: اعترفْ أن شعبك منخورٌ حتى الرّعب. أنَّ حيويته تتبدد هباءً في انتحار ذاتيّ ـ في قتل الأخ أخاه، والابن أباه، والصديق صديقه، والجار جاره.

واعترف أن خبزك اليومي لا يجيء، اليوم، من قمح الأرض، بقدر ما يجيء من رماد الكارثة.

اعترف أن عدوّك الأول يكمن فيك ـ في خيانتك نفسك، أولاً، وأن هذا العدوّ الداخلي هو ما يمكّن العدو الخارجي منك. هو السلاح الذي يحاربك به، والطعم القاتل الذي يدسّه لك. وهو طريقه المفتوحة إلى أرضكَ، وهو قوّته الأولى.

اعترفْ أنه بساعدك يضربك، وبصدرك يغتالك، وبرأسكَ يخطّط لإبادتك، وبعقلك ذاته يسلبك العقل، وبثروتك ذاتِها يسلبك الثروة.

أوه، أيّها الإنسان العربي المأخوذ بتدمير ذاته ـ مِن أين لك هذه القدرة على الفَتك بوجودك، ومن أين لك هذه الشهية لِتلتهم جسدك؟

ـ ٥ ـ

ماذا تفعل، أيّها العربي الذي يمارِس الكتابة، أو ينطق باسم الفكر والتقدّم؟ ماذا تفعل أنت من يمتهن العملَ باللغة في هذا العالم الذي يتفسّخ ويهترئ، أمام ناظريك، حول كلماتك؟

ماذا تقدر أن تقول للسلطة ـ هذه المتوالية العددية، التي رُتِّبت، وصُنِّفت، وسُلْسلت، لكي يأكل فيها العددُ العددَ، والرّقمُ الرّقمَ؟

ماذا تقدر ـ وأنت تصدرُ عنها، عن أخلاقِها، وثقافتها، وتعاليمها. وها أنتَ، كلّما أوشكتْ على الموت تناضل لكي تُحييَها، وكلّما أخذتَ تعرج، أخذت تبتكر لها العكاكيز، وكلّما كادت أن تشيخ وتعمى، أسرعتَ لكي تمسك بيدها وتقودها.

ماذا تقدر،

وها يمينُك مُقعَدٌ، ويسارك يحدودبُ، ولا قامة لك.

لن تبدأ بأن تكون، إلاّ حين تبدأ بأن تكون النقيض،

النقيض في كل شيء، وعلى كل مستوى.

دون ذلك، ستظلّ تنتج ثقافة الخداع والكذب،

ستبقى مجرّد كاسبٍ لقوتكَ، لا بعرق الجبين، بل بعرق آخر.

وسيظل للسلطة العسكر والرصاص، ولن يكون لكَ إلاّ أن تسبّح بحمدها، وتصفّق لمجدها، وتنحني لجلالها.

ولن يكون لك غير سجنٍ ما ـ في الكلمات التي يُخيَّل إليك أنّك سيّدها. أو في الخطوات التي يُشبّه لك أنها خطواتُك.

والسّاعة قريبة، وأكاد ألمس ريحها العاصفة ـ تجيء لكي تكنس أقلامَك ومحابرك، أوراقك وكتبك، أحلامك وأفكارك، ولكي تكنسك أنت، أيها الغبارُ،

يميناً مقعداً،

ويساراً محدودباً،

ولا قامة لك.

(**الكفاح العربي**، ١/٧/١٩٨٥)

هم وهو

ـ ١ ـ

هم، ـ

يسكرون بانتماءاتهم حتى الانطفاء. تَمّحي وجوههم. لا يعود يظهر منهم غير ثيابهم. يتورّمون وينتفخون. شخوصهم هي هذه الثياب. وليس هم الذين يخيطونها. وليسوا هم الذين يختارونها.

ـ ٢ ـ

مع ذلك، ها هي أسماؤهم تنزل سلطاناً.

أسماء تُرفع راياتٍ. أسماءُ أرقامٌ تندرج في لائحةٍ كمثل الأشياء أو كمثل الأعداد. ومن يتوج اللائحة، ومن يكتبها وينسخها، ومن يحفظها ـ هؤلاء جميعاً أرقام أيضاً. الملك لمن يُملي. أسماء هي أملاك ومُقْتَنيات. أسماء هي أكياس محشوة بكل ما. . . أسماء جذور مقطوعة عن كل ما. . . أسماء تختزل مسمياتها في صيغ ومعادلات. في تاريخٍ من الحصى. مجرد أصوات: بَغْتَةً تخرج من حنجرة. بغتةً تدخل في جوقة. بغتةً تتجزأ. بغتةً تتوحد وتنبني في علاقات، بغتةً تُرَدُّ إلى حناجرها.

ـ ٣ ـ

يسكنون، يتزوجون ويتناسلون تحت ثيابهم، وباسمها. وثيابُهم حُبْلى بما يرثهم، بمن يرثهم، ويتهيأ لكي يحل محلهم في الثياب نفسها.

انظروا إليها كيف تتلوّن وتبهت، كيف تَفْتَق وترْتَق، كيف تطول وتقصر. تتسع أو تضيق لغاية واحدة: أن تتكيّف، وتعرف كيف تعيش وتفكر وتسير ببطن السياسة وشهوة السلطة.

ـ ٤ ـ

هو، ـ

لا مكان له في هذه الصحراء. يقبل هنا أن يُوصفَ بالعجز، ويؤيد من يتهمونه بالجنون. لا شيء في دمه يصح لكي يدخل في أي لون من ألوان هذا النسيج الذي تخاط منه هذه الثياب. وهو ليس من هذا العالم وإن كان يتموج فيه. إنه، بمسامّهِ ذاتها، بشهيقه وزفيره، خارجٌ عليه.

. يَتَبدّد حتى الغموض، ـ

يفهمه ضوء يتغلغل في ليل الوقت،

تفهمه ريحٌ تتنزه بين الشجر،

تفهمه أرضه التي يتنوّر بأسرارها،

ويفهمه هذا الوَثَنُ الأثيري، الطالع من بين أحضانها: الحلم.

ـ ٥ ـ

أحياناً، يَضعف، ويتمتم متسائلاً: أنتمي؟ لكن، إلى أين وإلى مَنْ؟ كيف يبدأ، ومن أين؟ وما يكون مرجع الانتماء؟

الدم، العرق، السلالة؟ (المجتمع لم يعد مرجعاً)،

اللهجة، اللكنة، الغُنَّة؟ (اللغة لم تعد مرجعاً)،

القبيلة، الفخذ، العائلة؟ (الشعب لم يعد مرجعاً)،

الحي، المنطقة، الإقليم؟ (الوطن لم يعد مرجعاً)،

المذهب، الطريقة، الطائفة؟ (الدين لم يعد مرجعاً)،

الجناح، الفئة، التكتل؟ (الحزب لم يعد مرجعاً)،

الرصاصة، القنبلة، الصاروخ؟ (الإنسان لم يعد مرجعاً).

ـ ٦ ـ

كلا، يريد أن يبقى وأن يحيا خارج الانتماء. لا يقدر أن يقدّم الاسم على المسمى، والثوبَ على الشخص. كلا، يُفضل المنفى، ويُؤثر أن يعيش منفياً، ـ في مستوى الطبيعة، أخاً للناس والشجر، صديقاً للحجر، رفيقاً للهواء والماء، شقيقاً لهذا المخلوق الغريب، المنبوذ الذي اسمه الإنسان.

ـ ٧ ـ

لكن، ما أصعب هذا الخيار ـ كل ما حوله، وكل من حوله حرْبٌ عليه.

تلاحقه جحيم التصنيف وتحاصره. لا بدَّ من أن تُلصق عليه بطاقةٌ ما. لا بدَّ من أن يُوضعَ في خانةٍ ما. لا بدَّ من أن يُسمّر على رَفٍّ ما، وأن يُثبّت بمسمار لا يتزعزع.

يرفضون، ـ هم، أن يُوجَد إلاّ كما يرونه. وكل منهم يراه في مرآة خاصة. فهو متعدد بعدد مراياهم. واللغة بين شفتيه هي كلامهم، حتى حين تتحدث همساً. والصوت الذي وراءها هو صوت اللا أنا. صوتهم هم: لا بدَّ من أن يتكلم مثلهم ـ ولا بدَّ من أن ينكتب بلغتهم.

يُفرَّغُ مما هو، ويُملأ بآخر لا يعرفه، بآخرين يجهلهم. لا يُقْبَلُ إلاّ مشحوناً بغيره، مُفرَّغاً من نفسه.

لا يُسمع إلاّ إذا كان كلامه تكراراً أو صدى. هو نفسُه يُقالُ، لكن بلسانه. هو كلام يمليه الآخرون.

يُمضي حياته في الموت.

ـ ٨ ـ

. . . وهذا العالم الذي يحيا فيه، لا يموت. صحيح أنه عالم في حالة احتضار متواصل، لكنه احتضار يَسْتَنْفِدُ طاقة الحياة، ويُبْطِل قُدرة الموت. لا شيء يبعث الأمل، لا شيء يقطعُ ويُنهي. صحراء.

يلتهمونه ـ هم. وفي الوقت نفسه يلتهم نفسه. ذلك أنه ليس الآخر أو الآخرين إلاّ بنوعٍ من الرغبة المسْتوْهَمة، الواهمة، لغرض واحد: أن يدعمَ هذه الخيمة التي هي حياته اليومية ـ الحياة التي يمنحه إياها الآخرون الذين يلتهمونه.

ـ ٩ ـ

مع ذلك، لا يزال قادراً على الحلم.

يحلمُ بما تأخذ الحياة، بدءاً منه، معناها. يحلم، إذاً، بما يَمحو الحياة ـ السطح ويُحلّ محلّها الحياة ـ العُمق.

لا يرى غيرَ البُطولة.

أن تكون بطلاً يعني أن تتغيّر علاقتك بنفسك، وبالآخر، وبالطبيعة.

البطل عمق. البطولة تجعل الحياة عمودية. (أحياناً، تجرفه اللامبالاة نحو اليأس، فيسأل: تجيء البطولة من البطل، لكن من أين يجيء البطل نفسه؟ كيف يخرج النور من الوحْل؟ لكن، سُرعان ما يجيء الحلم: يأخذ بيده ويرفعه...).

البطولة تأسيس. البطل يُدشِّن الحياة والعالم. وهو، حين يموت، يحجبُ الموت وراء الحجاب، يحوِّله: يجعل منه بيتاً للعب الطفولة. البطولة طفولةُ العالم. والبطلُ، إذ يموت، لا يموت. يُولد، يزداد حضوراً. الحياة لا تنتهي، لأن البطل هو هذا الموت المتواصل الذي لا ينتهي. (ينتبه إلى أنه، فيما يحلم بالبطولة، يقدر أن يتكلم. وينتبه إلى أن الكلام هنا أكثر قدرة على الانخراط في حركة الموت، لأنه هنا يجعل منه حياة ثانية، تدوم بديمومة خاصة ليست تلك التي للحياة. ولئن كان البطل هو السيّد المؤسِّس، فإن البطل الذي يمتلك هذا الكلام يصبح سيّداً على الموت. خصوصاً أن الموت يتم بلحظة، لكن فِعْلَ البطل ـ الكلام، لا يتم، فهو بلا نهاية. ينتبه أيضاً إلى أن هناك موتاً بلا موت، وإلى أن هناك مَوْتى بلا موت).

بلى، يقول له الحلم، البَطلُ يثبت أن الحياة الصحيحة حاضرة، وأنها ممكنة.

. . . ذلك أنه لا يَنْكتب ولا يَنقال في الحدث، بل في الرمز، ولا في الواقعة، بل في الأسطورة. وأنه ليس مجرد جرح في سواد العالم، بل هو الأفق والهواء.

ـ ١٠ ـ

يتنمي إلى ما يغيّر الانتماء ـ إلى ما يؤسِّس انتماء آخر.

ينتمي إلى البطولة: إلى الدم الذي ينزف من جسد الأرض، لكي يتدفّق ماؤها، ولكي يتدفّق منه كل شيء حيّ.

ينتمي إلى الإنسان،

ينتمي إلى الأرض.

(٦/ ٥/ ١٩٨٥)

ماذا تقول، أيها الكاتب؟

ـ ١ ـ

ماذا يقول الكاتب اللبناني، اليوم؟ هل الأوّلية في ما يقوله لذاته، أم للأشياء؟ وهذه الأشياء التي يُتاح له أن يقولها، ليست أشياءه الخاصة ـ كما يُحسّها ويراها، وإنما هي الأشياء المفروضة من خارج. وهو يقولها كما «ينبغي» أن تُقال، أو كما يحبّ الآخرون أن يروها.

الكاتب اللبناني، اليوم، لا يقول الأشياء في حقيقتها، ولا يقول نفسه.

النسيج الذي كان الكاتب اللبنانيّ يدخل فيه، انشقّ إلى ثياب: كلّ ثوبٍ بقياسٍ خاص، ولون خاصّ.

وانشقّت الثقافة اللبنانية هي أيضاً.

كيف تنزل إلى موقعك وتتمَتْرس فيه، كيف تدافع عنه أو تهجم باسمه، كيف تهزم عدوّك: تلك هي، اليوم، ثقافة لبنان.

ثقافة الشعب هي المكان الأصليّ الأول الذي تتجلّى فيه هويته. انشقاقُ الثقافة اللبنانية يعني انشقاق «الهوية اللبنانية» ذاتها.

أنت، أيّها الكاتب الذي لا موقع لك غير موقع الكتابة، هل يمكن أن تقدم للقارئ اللبناني، اليوم، شيئاً يرضيه، أو يقبل به، والقراءة نفسها انشقّت، هي كذلك؟

بلى، تبدو الحقيقة، اليوم، هَوْلاً وما مِن أحدٍ يُطيقه.

ـ ٢ ـ

ليس اللّه إلاّ أباً مُصعّداً، يقول فرويد. «أباً مصعّداً»: أي أباً لا يمكن قتله، لأنه تحوّل إلى رمز، أو إلى فكرة مُجرَّدة.

هكذا، في الممارسة، صار «الحاكم» أباً ثانياً، وصارت السلطة مؤسسةً للتكفير عن جريمة قتل الأب الأول، وللدفاع عن «شريعته». ويُقتل الإنسان الآن، لأنه لا يؤمن بهذا التصعيد، أو لأنه يرى رأياً آخر.

صار قتل الابن طقساً مقدّساً لتمجيد الأب، ولتعزيز الأب الثاني، «الحاكم» باسمه.

هكذا، بدلاً من أن يكون كل شيء من أجل الإنسان، صار الإنسان على العكس أدَاةً من أجل كلّ شيء. مَلِكُ المخلوقاتِ، «صورةُ اللّه» يهبط إلى مستوى الشيء، بل إلى أن يكون كلّ شيءٍ أفضلَ منه.

ـ ٣ ـ

أشعر أنني دائماً من جهة المغلوب، واقفٌ معه. لا أستطيع أن أكون إلى جانب المنتصر. الفقير نفسه، منذ أن ينتصر على الغنيّ، أجدني أبتعد عنه.

المنتصر مهيمن. لا أحبّ كلمة هَيْمنة.

ربما لهذا، تفتَّقت عبقرية اللّغة العربية عن كلمة أخرى مناقضة، بالحروف نفسها: هَيْنَمَة، أي الصوت الخفيّ، أو القراءة الخفيّة.

مرةً، في إحدى زياراتي إلى اليابان، قال لي المفكر الياباني تاكيشي أومهارا، وكان آنذاك رئيساً لكلية الفنون في كيوتو، العاصمة اليابانية القديمة، إن تأليه رئيس المغلوبين كان مبدأ مقدّساً في اليابان. فحين كانت قبيلة أو جماعة تنتصر على أخرى، كان أول عمل تقوم به هو أن تتقدّم وتمجّد إلّه الجماعة المغلوبة، تحقيقاً للسلام والوئام.

فالمغلوب في اليابان القديمة كان بطلاً في المسرح وإلّهاً في الحياة. واللّه بحسب النظرة اليابانية القديمة لم يكن الغالب، وإنما كان المغلوب.

جاذبيّة

ـ ١ ـ

في البيت، في الليلة (... حزيران ١٩٨٢)، في زاوية كنا نحسب أن الصواريخ قد تخطئها وإن أصابت البيت.

كيف خطر لي أن أقرأ شعر المجنون، وما الذي كان يقرّب إليَّ قيس بن الملوح، في تلك اللحظات المرعبة؟ أهي صداقة الانفراد والسفر في فضاء الأعماق؟ أهي صداقة الشعر الذي يتجاوز الزمن؟ أم لعلها ذاكرة الحب وقد اسْتُنْفِرتْ لكي تجابه الموت الذي يهدِّد ويطوّق ويهجم؟

ـ ٢ ـ

أقرأ، ـ هل أقول أن فشلَ المجنونِ في حبه وخيبته من ليلى، أغْلقَا عليه في قفصِ حاضرٍ معذب: فقد جذوره الماضية، ولن يكون المستقبل إلاّ هذا الحاضر الشقي، منسوخاً مكرراً؟ هكذا، بَطلَ حبه أن يكون مشروعاً يتحرك وينمو، وتحوّل إلى ذكرى ـ تبتعد عنه، وتَلْتهمه. لم يَبْقَ له إلاّ أن يستعيد ذكرى حبه، ظناً منه أنه يستعيد بها اللحظات المتلالئة من حياته الآخذة بالانطفاء.

أنا أتذكر، إذاً أنا موجود: ذلك ما كنت أقرؤه في شعر المجنون.

ـ ٣ ـ

هل كنت أعيش لحظة مماثلة، على مستوى آخر؟ أعني ـ هل كان هَوْلُ الحاضر الذي أكابده، يسجنني في قفصِ ـ أنا الآخر، ويضعني وجهاً لوجه مع

الموت ـ الآن، بعد هنيهة، اليومَ أو غداً؟ ألهذا كنت أتّجه، أنا أيضاً، نحو ماضٍ ما: أتذوقه استيهاماً، وأتوهم أنني، على الرغم من ذلك الحصار الخانق، موجود، وأنني في أبْهى لحظات عمري؟ ألهذا تطابقت حساسيتي آنذاك والحساسية التي يكشف عنها شعر المجنون، وخَطَر لي أن أعيد قراءته؟

ما زَمَنُ الطبيعة، إذاً ـ هذا الزمن المجرد، الرياضي؟ إناءٌ، إطار، قياس. أما زمن التجربة الإنسانية فشيء آخر: إنه لحظة الهيام، أو لحظة اليأس. وما عدا ذلك، فأيام تندرج في قاموس العدَّاد البارِدِ لهذا الفَلكِ البارد الذي نتدحرجُ على سلالمه.

ـ ٤ ـ

أقرأ المجنونَ يصف لحظات حبه، ويُطيل الوصفَ، لكي يُطيلَ بالكلمات ذكرى تلك اللحظات، كأنه يخلّدها باللغة وسحرها. وليس هذا الوصف استعادة روائية، بقدر ما هو استرجاع سحري، يتوهّم فيه أنه يُسيطر من جديد على ما مضى. أو كأنه يريد أن يمحو اللحظات التي تفصله عن حبه. ففي هذا المحو، وحده، يقدر أن يتوهمّ أنه يمتلك جوهرَ هيامه الماضي. هكذا يخلق بالشعر زمناً أسطورياً خارجَ زمن الأيام الجارية ـ يختبئ فيه حبّه، متوهّجاً كلؤلؤة.

ـ ٥ ـ

ربما يَتضح الآن ما يُعلل جاذبية المجنون، تلك الليلة. خصوصاً أنني لم أقرأه بذهني، بل بجسدي. أظن أن لحظة الشعر، إبداعاً وقراءة، هي كلحظة الولادة والموت: جسد. فلا يُقرأ الشعر حقاً إلاّ كما يكتب: بنبض القلب وحركة الجسد، ـ حيث اللغة طاقة، والكلمة عَضلةٌ، وإخصابٌ، وتفجّرٌ.

ومن يقرأ الشعر ببرودة الذهن لن يقرأه: لن يرى من الغابة إلاّ رؤوس الشجر، ومن الوردة إلاّ مادتها المادية ـ الورقَ والعود. لن يرى الغابة ولن يرى الوردة.

والجسد حالات ـ زمن متقطع. أنت في حالة معيّنة تقرأ شاعراً بتعاطف

تفتقده في حالة مغايرة. لذلك تستلزم قراءة شعر معيّن حالة معيَّنة، وتستلزم القدرة على قراءته بالجسد كله. دون ذلك تكون القراءة باردة بُرودة اليوميّ المُبتذل. تكون، أنت قارئ الشعر، أول من يقتل الشعر.

ـ ٦ ـ

هكذا، نقلتني قراءة المجنون ـ وما أبعد شعره ظاهرياً عن الواقع ـ إلى التأمل في هذا الواقع نفسه، وإلى الخطاب الذي كان يُهيمن عليه.

هنا كذلك ترى اتجاهات وأفكاراً تجعل من الارتباط العُضوي بالماضي طقساً شبه ديني، وتخلق ممارسته نوعاً من الاستيهام التعويضي يصل غالباً إلى مرتبة اليقين. إنه الزمن الأسطوري ـ الزمن الذي يُراد له أن يكون شكلاً من أشكال المكان: لا يَنْفَدُ، ولا يُمْحى.

الزمن، في تصورٍ هذا شَأْنُه، خيطيّ دائري ـ يبدأ وينتهي. والتاريخ كذلك. والأول في الزمن هو الأول في القيمة والأهمية. وتبعاً لهذا التصور، تكون الحياة اليوم دون ما كانت بالأمس، وستكون غداً دون ما هي اليوم. فكأن الحياة سيرٌ نحو النقص. ولهذا فإن طقسَ العودة إلى الماضي إنما هو نوع من توهّم استعادة الكمال الأول. هكذا يتقدم الإنسان، لكن نحو الماضي، نحو الكمال ـ في زمن دائريّ.

ـ ٧ ـ

أغبطك أيها المجنون. أظن أنني ازددت معرفة بك، وبنفسي، وازددت معرفة بالشعر وبالواقع. وإذ أقرؤك الآن يزداد يقيني بأن تاريخ الشعر هو الشعر نفسه: نسيج يتواصل، وكل قصيدة تتلو ما سبقها إنما هي جزء تنويعي في هذا النسيج ـ تأتلفُ تواصلاً، وتختلف تنوعاً. والانقطاعات التي يصل بعضها إلى درجة التناقض إنما هي وليدة هذا الاختلاف التنوعي المؤتلف: المحسوس إلى جانب المجرد، والكلاسيكي قرين السوريالي، والقلب أخ للعقل ـ والجسدُ هو الجامعُ في زمنٍ يتجاوَزُ الزمن، حيث القرن الأول والقرن الأخير ينامان على وِسادة واحدة.

بلى، الشعر كله قصيدة واحدة، بأصوات كثيرة. والعالم الكثيرُ هو كله شعر واحد.

ـ ٨ ـ

أغبطك أيها الجنون في شعر قيس ـ أنت أيها الأكثر حكمة من كل حكمة، شاكياً إليك نفسي: في بعض اللحظات يسكنها ميلٌ جارفٌ إلى كل ما يُشبه الدمى، خصوصاً إلى الحياة ـ الدمية. مع ذلك لا أقدر أن أتصوّر شعراً ـ دمية، أو شعراء يُمَوْمِئونَ الأشياءَ في دُمًى من الكلمات. لا أستطيع أن أقبل شعراً يستوقفك بكونه دمية. لا أستطيع أن أقبل شعراً تكون فيه اللغة تحت الأشياء. ألأنّ الشعر هو، جوهرياً، من جهة الفاجع والمأساوي؟ هل الإنسان، أيها الجنون الحكيم، الإنسان في حالاته الإنسانية الأكثر عمقاً ـ حين يعيش غبطة الخلق، أو حين يواجه الموت ـ هل هو صانع دمى، أم هو مما قبلها ومما وراءها: لغة، لا بالمعنى الشائع (تواصل خطابي، إخباري) بل بالمعنى الأنطولوجي/الميتافيزيقي: اللغة التي هي بيتُ الكائن، كما يقول هيدغر، والتي بها وحدها تتكشف للإنسان هويته، ويعرف الآخر والعالم؟

أغبطك، أيها المجنون، لأن شعرك ليس من جهة الدمية، بل من جهة اللغة ـ الإنسان، وليس من جهة الحِرْفة بل من جهة الرؤيا: ليس دُمىً تُمَوْمِئ الأشياء، بل اختراقٌ لمجهول الإنسان والعالم.

أغبطك، أيها المجنون، أيها الشاعر.

المفارقة

بين الهويّة والتغيّر علاقة مفارقة: إمّا أن يظلّ المجتمع هو هو نفسه، وفي هذه الحال لا يتغيّر. وإمّا أنّه يتغيّر حَقّاً، وحينذاكَ لا يمكن أن يظلّ هو هو نفسه.

هذه المفارقة نجد لها صورة حيّة، اليوم، في مدينة بيروت. بعضهم يقول: إنّ بناء بيروت المهدّمة، وفقاً لما خُطّط لها، سيفقدها «هويّتها». وبعضهم يقول: كلاّ، سوف تظلّ بيروت هي هي، مع أنّها سَتُبنى بشكلٍ مختلفٍ عَمّا كانت عليه.

وهو وضعٌ يذكّر بأسطورة سفينة تيزيا Thésée اليونانية. فقد روى بلوتارك أنّ الأثينيين احتفظوا طويلاً بهذه السّفينة، وذلك: «بِنَزْع القطع الخشبيّة التي تهترئ، ووضع قطع جديدة مكانَها».

لكن، هل يمكن القول، بعد هذه الإصلاحات والتّغييرات، إنّ هذه السّفينة ظلّت هي هي نفسها؟

والجوابُ ليس واحداً. فبعضهم قال: نعم، بقيت هي هي نفسها. وبعضهم قال: كلاّ، لم تعد هي هي نفسها.

ينطلق أصحاب الجواب الأوّل من النّظر إلى الهويّة بوصفها مُعطاةً سلفاً، وبوصفها ثابتةً. وهم في ذلك مَسُوقون إلى القول بأنّها تَظلُّ كما أُنْشِئت، وأنّ التغيّر لا يمسّها، جوهريّاً. وفي هذا الموقف نَبْذٌ لحركة التاريخ، وحركة العالم.

وينطلق أصحاب الجواب الثاني من النظرة القائلة إن كلّ شيءٍ صيرورةٌ، أو في صيرورةٍ مستمرّة.

وفي هذا القول ما يؤكّد على أنّ خيط الاستمراريّة ينقطع، وعلى أنّ الهويّة ليست، تبعاً لذلك، إلاّ سلسلةً من الانقطاعات.

مأزق؟

كيف نخرج منه؟

وكيف تبحث، إذاً، مسألة الهوية/مسألة الحداثة في بيروت، وفي المجتمع العربيّ بعامّة؟

*

إنّها «مدينةُ الإنسان» هذه التي بدأت تهجرُ «مدينةَ السّلطة». ونكاد ألاّ نرى في هذه المدينة الثانية غير «الآلهة»، كما يقول القدّيس أوغسطينوس ـ

«الآلهة» الذين يفرضون على الإنسان تقديسَ العنف، بوصفه السّلاحَ الأكثر كمالاً وفَعّاليّةً لنشر «الفضائل» و«القيم» وحمايتها والدّفاع عنها.

«الآلهة» الذين يجبرونَ الإنسانَ على الاندماج في «مدينتهم»، في نظامها، ومعاييرها، وقواعدها.

«الآلهة» الذين يدمّرون الفرادات، ويطمسون الفروقات، ويجعلون من الكون صحراءَ لا هويّة لها غير التّشابُه، والتّطابق، والابتذال، حيث لا مكانَ إلاّ للخُضوع، والانقياد، والتبعيّة.

«الآلهة» الذين يعملون على أن يقتلوا في الإنسان حتى الإحساسَ بقوة الحياة، وغِناها، وتنوّعها، وحتّى الرّغبةَ فيها.

«الآلهة» الذين يحوّلون الإنسانَ إلى مجرّد شَحّاذٍ يَسْتجدي مجرّدَ البقاء.

اخرج، اخرج أيها الإنسان من هذه المدينة ـ مدينة السّلطة، «مدينة الآلهة».

(١٤ نوفمبر ٢٠٠٢)

٧. شذَرات

الوطن؟ يبدو أنّ «مفهومه» آخِذٌ بالتغيّر:

لم يعد مسقطَ رأسٍ وانتماءٍ بالولادة، بقدر ما يُصبحُ، بفعل الهِجْرات المتعاظمة، والاختلاط المتزايد، فكرةً متحرّكة. كأنّ الوطن للإنسان هو، اليوم، حيث يحيا بحريّة، لا حيث يُولد دون اختيارٍ منه. كأنّه ليس علاقةً مكانيّة، بقدر ما هو علاقة ثقافيّة ـ تاريخيّة. أو هو بعدٌ إنسانيٌّ، فيما وراء أبعاده الجغرافيّة. ولم يعد ينتمي الإنسان إلى وطنه، إلاّ بِقَدْر ما ينتمي هذا الوطن إليه. خصوصاً أنّ حدودَ الوطن القوميّة تصبح، شيئاً فشيئاً، ضيّقةً على حدوده الثّقافيّة.

*

يَسهل على من يتأمّل في حياتنا العربية أن يرى فيها أنواعاً ثلاثةً من التّفاوُت:

أ ـ التّفاوت بين المؤسّسة السّياسيّة ـ الإدارية، من جهة، والضّرورات الدّاخلية الملحّة لِلتطوّر الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ الثقافيّ، من جهة ثانية.

ب ـ التّفاوت بين طاقات الإبداع وطاقات التلقّي.

جـ ـ التّفاوت بين قُدْرات الإنتاج وشهوات الاستيراد الاستهلاكيّ.

هذا التّفاوت، بأنواعه الثّلاثة، آخِذٌ في تفكيك المجتمع من داخل، وَشَلِّ حيويّته، وجعلِه أكثر فأكثرَ جاهزاً لقبول التبعيّة بأشكالها جميعاً.

لم تُعْنَ الحركات «الانقلابية والثوريّة» في العالم العربي، بالعمل للقضاء على هذا التّفاوت، مع أنّ فكرة «الثورة» كانت، على مدى نصف قرن، محورَ

الثقافة العربيّة، والشُّغْلَ الشاغل للمثقّف العربي. كانت هذه الفكرة، على العكس، خصوصاً على مستوى المؤسّسات، عذراً وحجّةً: عذراً عن تخلّفنا، بسببٍ من انهماكنا في تدبير أدوات الثورة وحروبها وإهمالنا أدوات التقدّم. وحجّةً لِتسْويغ مختلف العبوديّات الداخليّة، بِاسْم أولويّة الكفاح من أجل «انتصار» الثورة، وبِاسْم وحدة هذا الكفاح.

وفي أثناء ذلك، كانت الحياة العربيّة ـ مَدَنيّاً، على الأخصّ، واجتماعيّاً، واقتصادياً، وفكريّاً، تتهدَّم، وتتآكل، وتتقزّم. وكان اللّجوء إلى التديّن، بأشكاله الأشدّ تقليديّةً، يتزايَدُ ويَقْوى. وَنَما الفكر الماضويّ في مختلف اتّجاهاته. واتّسعَ الفساد. وأصبح العرب، إزاء الخارج أقلّ مناعةً، بل ازدادت الهيمنة الخارجيّة.

وبِاسْم «الآمال الثّورية»، تغاضَى المثقفون عن الدّكتاتوريات، وصفّق بعضهم لها، وعملوا، متواطئين معها، في العَبثِ بحريّات الفرد العربي وحقوقه الإنسانيّة. وقبلوا نظريّات «الواحد» و«الواحديّة»، حزباً، وحاكماً، وفكراً، ضدّ الدّيموقراطيّة والتّعددية، وضدّ اللّيبراليّة. وأخذت حريّات الفرد العربي تنحصر في نعم نعم، لا لا، وفقاً للحالة.

بل إنّ فكرة «الثورة»، كما مُورِست، وَلّدت ما هو أخطر من ذلك: حوّلت كلّ بلدٍ عربيّ إلى ما يشبه المعسكر ـ لا بالدّلالة الحربيّة وحدها، وإنما بالدلالة الثّقافيّة أيضاً ـ أدباً وفَنّاً وفكراً. أخذنا «نراقب» المعرفة، فلم نعد نقرأ إلاّ الكتب «الوظيفيّة» التي تعلّم «الثورة» و«الكفاحَ» من أجلها، والإخلاصَ لِـ «زعمائها». وضاق أفقنا الشعريّ ـ الجماليّ، فلم نعد نرى في القصيدة أو اللّوحة أو الرّواية إلاّ بندقيّةً أو قنبلةً أو دبّابة. وهكذا تحوّلت خريطة الإبداع الفنّي والفكريّ إلى خريطةٍ للأسلحة اللّفظية: الأكثر دويّاً هو الأكثر حضوراً والأكثر فعّالية والأكثر وطنيّة!

واستيقظت في هذه الخريطة الذّاكرة التاريخيّة الخاصّة بالعلاقات بين العرب و«الأعاجم» ـ «الآخرين». وبدا أنّها لا تزال مليئةً برواسب «البدائيّة» و«السّحر»: المُماهَاة بين الفرد و«قبيلته»، بحيث يَتحتّم عليه الخضوع لما يقرّره

«رأسُ» القبيلة. والويل له، إذا لم يخضع!

هكذا، لم نتخلّف مادّياً ومعنوياً، بفعل «الثورة»، وحسب، وإنّما تخلّفنا كذلك، إنسانياً. والنّتيجة هي أنّ العرب صاروا أقلّ حريّةً، وأكثرَ فقراً، وأشدّ تفكّكاً، وأقلّ تقدّماً، وأكثر تبعيّةً. صاروا، بتعبير آخر، أكثرَ عجزاً في كلّ ما يقتضيه العمل من أجل «الثورة». وتراجعَتْ بلداننا خارجيّاً وداخليّاً: من خارج، بتفوّق الآخر، ومن داخل، بِتَدْمير الذّات.

وتولّدَ عن ذلك عالَمٌ «وحشيٌّ ـ بدائيٌّ» من العلاقات فيما بين الكتّاب والمفكّرين، عالمٌ قائمٌ على العنف والقمع والتّنافس الصّغير، والحِقْد، والكراهية، ـ

لا تجتمع مع هذا الشخص،

لا تحضر ذلك الاجتماع أو ذك اللقاء،

لا تقرأ هذا الكتاب،

لا تكتب في هذه المجلّة أو تلك الجريدة،

لا تزر تلك البلاد،

لا تشارك في هذا المؤتمر:

تلك هي «اللّغة» التي كانت تسيّر تلك العلاقات.

وكانت التّهمة الأكثر بساطةً هي العمالة والخيانة. وكان كلّ «وطنيّ» مرشّحاً، في أيّة لحظةٍ لكي «تُضْفَى» عليه هذه التّهمة من «وطنيّ» آخر.

حساءٌ فريدٌ يجمع «الوطنيّ» و«الخائن» في ماءٍ واحد، في صحنٍ واحد. وكلاهما، بين اللّحظة وأختها، يأخذ اسْمَ الآخر، ويهبط في جلده، ويحلّ محلّه بين الملعقة وأختها!

كلاّ، لم نكن في مستوى مشكلاتِنا، بعامّةٍ، وفي مستوى مآسينا، بخاصّة. واليوم، ليس علينا وحسب، أن ننحنيَ خشوعاً أمام الآلاف الذين نحروا حياتَهم، أو نُحروا في هذه المآسي، وإنما علينا أيضاً أن نخجل من مستوى وعينا وعملنا حتى ينفرَ دَمُ الخجل.

مع ذلك، مع ذلك،

يبدو أنّ هذه السّنوات الخمسين الماضبة، بكلّ ما حدث فيها من الخراب، على جميع الصعد، عاجزةً عن أن تزحزحَ حصاةً صغيرةً واحدة في السدّ الحقيقي الهائل الذي يطوّق العقلَ العربيّ، والحياة العربيّة.

*

تسكنني كلمة لكونراد، يقول فيها: «أن نقتل أو لا نقتل، تلك هي المسألة الحقيقية، لا الإيمان أو الإلحاد، لا الغرب أو الشرق، لا الشمال أو الجنوب. فالمشكلة الجوهرية هي هذه: هل لنا الحق في أن نقتل إنساناً؟» والجواب هو: كلا.

استطراداً: أيّ مستقبل يبنيه هؤلاء الذين يؤسسون حاضرهم على القَتل؟

*

أ ـ يرفض التناقض. الشخص، بالنسبة إليه، آلة. الآلة، وحدها، منسجمة، متآلفة، مُطَّردة ـ داخل «نفسها»، وخارجها.

ب ـ لا تحرّكه الرغبة في المستقبل، وإنما تحرّكه عقدة الماضي. مُستأصَلٌ من الحاضر. كائنٌ شبه خرافي، موجودٌ في الكلام. لذلك لا تهمّه الأرض.

ج ـ ليس ميتاً، لكنه ليس حيّاً. بين بين. وهو، إلى ذلك، مُكْتَفٍ بحاله. لا يريد أن يخسر شيئاً، لذلك لن يربح شيئاً.

د ـ ليس لديه ما يقوله، ويعبّر عما يقوله، بشكلٍ رديء.

*

أ ـ لا يضع في الأشياء غير قيمتها الإنسانية. فكره، لهذا، خالص من كل ما هو غير جوهري.

ب ـ انفعاله مشحون بأفكاره. لذلك يبقى فكره محسوساً حتى عبر التجريد.

ج ـ يحاول، فيما وراء الكلمات، أن يختبر القوة السحرية في اللغة.

د ـ العالم، بالنسبة إليه، جسده الآخر.

هـ الحضارة كلها، بيته. لهذا نرى، في كتابته، تقاطعاً مع الاتجاهات كلها، والكشوفات كلها.

و ـ يُفلت منه الحاضر، ولا يَدَ له على المستقبل. يشعر، مع ذلك، أنه لا يعيش أي نوع من أنواع الفشل. ذلك أنه متأصل في هذا العمق اللانهائي: الإنسان.

❊

من رسالة إلى صديق:

«صحيحٌ كما تقول أنّ الأسئلة تُشوّش الحواسّ، وتُفقدها فِطْريَّتها.

لكن، دون أسئلة، أو دون القدرة على طرحِها، لا تحيا الحواسُّ إلاّ في مستوى الطبيعة الدنيا ـ طبيعةِ الحيوانِ غير العاقِل».

❊

ما لا يمكن قولُه في المجتمع العربيّ هو بالضّبط ما ينبغي على المبدع، في مختلف الميادين، أن يقوله.

دون ذلك، ستظلّ الكتابة في هذا المجتمع، (وتبعاً لذلك، ستظلّ الثقافة) ناقصةً، وجزئيّةً، وسطحيّةً، ومستعبَدَةً، بشكلٍ أو آخر، قليلاً أو كثيراً.

❊

الدُّخول في ما لا يمكن قوله هو الذي يعطي للكتابة حُضورَها المتوتِّرَ، المُضَادّ، وهو الذي يعلو بها لكي تكون في مستوى الكائن الإنساني، وفي مستوى الوجود.

❊

الكتابة الخلاّقة هي، إذاً، خروجٌ من الزّمن الخيطيّ المنسجم والمتآلف. وهي، تالياً، ليست نتيجةً منطقيّةً لما سبقها. إنها، على العكس، انشقاقٌ وزلزلة.

ولا يعني ذلك أن هذه الكتابة خارجة على التاريخ، أو خارجه، وإنما تعني أنّها خارج التّمحورِ حول الماضي.

*

كلّ سائدٍ سُبات.

لا يقظةَ إلاّ في تَصْديع السّائد، وفي الخُروج منه.

*

السّائد العربيّ، اليوم، يَتّجه بروحه إلى الماضي. ويتّجه بجسده إلى الغَرْب.

كأنّه دَبّابَةٌ تَلْتصِقُ عليها أجنحةُ الملائكة.

*

ماضياً، كانت «الأفكار»، «الكتب»، «اللّغات» هي التي تنتشر.

حاضِراً، تنتشر أفكارُ السّوق والمال والهيمنة.

ولقد اكتملَتْ نَواةُ النموذج الأول للقاء الثقافات في الأندلس، في غرناطة وقرطبة. وفي هذا اللقاء كان ينمو الجوهريُّ الإنسانيّ، إبداعاً وحضارة.

ربّما، كانت في ذلك بداية العولمة بمعناها الإنسانيّ الكونيّ، الواحد المتعدّد في آن.

لا عولمة حقيقيّة إلاّ بدءاً من إعادة اكتشاف الكونيّة الإنسانيّة، في هذا الضوء، ضوء الواحد المتعدّد، الحُرّ، والسيّد على وجوده ومصيره.

بدلاً من تحويل العالم إلى سوقٍ كونيّة، يجبُ تحويلهُ إلى جامعةٍ كونيّة.

إنه مشروعٌ يتجاوز مجرّد الحوار بين الغرب والشرق، ومجرّد الحوار بين الأديان والثقافات.

*

للمرّة الأولى، تترجَم إلى اللغة الفرنسية قصيدة «المواكب» لجبران خليل جبران. قامت بالترجمة السيدة آن واد مينكوفسكي، وصدرت عن «دار أرفيوان»

في باريس. ساعدَ في الترجمة كاتب هذه الأسطر، وقدّم لها باستهلالٍ جاء فيه مَا تَرْجمتهُ:

«خطرَ لي، فيما أقرأ هذه القصيدة ـ «المواكب»،

بهذه اللّغة الفرنسيّة التي هَجّرَتها إليها

آنّ واد ومينكوفسكي،

أن أعدَّ حياة جبران على هذه الأرض، وكم كانت قصيرة، يوماً يوماً، وأن أربطَ كلّ يوم بخيطٍ. ثم أجمع الخيوطَ كلّها، وأجدلُها حَبْلاً أُدلّي به الآلةَ نفسَها، تلك الخفيّةَ السّابرة، التي كان يدلّيها هو نفسه، في بئر التاريخ، لكي أقرأه من جديدٍ، برؤيةٍ مهاجرةٍ هي كذلك.

وشعرت، فيما أتخيّل عملي هذا، أنني كمثل جبران، أرىَ وجه التّاريخ يرصفُ بتجاعيده مطابخَ الأسلحة، ودروبَ الكارثة. وها هي امبراطوريّات ورقٍ، وجمهوريات شفاهٍ خرساء، تَتحدّدُ على صفحاته، كمثل مومياءاتٍ تحفّ بها أنصابٌ من الشّمع.

وتخيّلت أنني أسأل جبران هامساً:

«مَنْ ندعو إذاً، لكي نضمّد جراحَ أيّامنا؟ مَنْ أدعو، ولستُ أسمع إلاّ أبواقاً كنتَ تسمعها أنت كذلك، أو تَسْمعُ ما يُشبهها، تنفخ في القبور، وفي عظام الموتى، ولا أرَى إلاّ سواعدَ تُسمّر القمرَ والنّجوم على أجساد الكنمات، ابتهاجاً بالكون الذي نظنّ أنّه سيزورنا غداً، متّكئاً على عُكّازٍ من المَنّ والسَّلْوى».

هكذا أعترف لجبران أنّ هذه القراءة فاجأتني: لم تعلّمني، كما كنت أنتظر، كيف أحبّ الأبديّة وتماثيلَها، بل كيف أحبّ الطّوفان، وأحبّ معه جسد الأرض، ووردةً تكاد أن تذبل.

افهمني إذاً، أيّها الوقت، إذْ أصرخ:

كلاّ، كلاّ،

هذا التحديد الشّائع لِلّيل والنّهار، لا يُلائمنا.

وَاسْمحي لي إذاً، أيّتها اللّغة، احتفاءً بجبران وتيههِ، أن أردّدَ ما تقولُه حياتُه نفسُها:

خيرٌ للكلماتِ أن تتحوّلَ إلى غيومٍ لا وَطنَ لها

غيرُ الفضاء الذي يفتح لها ذراعيه».

❊

عَلّمني الأفق آداب الغيم،

غير أنّني رأيتُ أمسِ،

غيمةً كمثلِ الغَسق تُغطّي وَجهه،

دون أن تعتذرَ له.

❊

هُنا، حيث أسكنُ في هذه الآونة،

يطول كثيراً جلوسُ الغيم على عَرْش الوقت.

غير أنّه يبدو سيّداً وغريباً، كمثل الشعر، يُهيمنُ ولا يتحدَّثُ إلاّ مع آتٍ يجهل مَن هو وما هو.

حوله بَشَرٌ،

كلٌّ منهم يرتطم بالآخر، متعكّزاً على الفلك.

❊

دُهِشَ الضّوء مِن جهلي، عندما سألته

ماذا يقرأ الغيم؟

❊

(١٤/١٠/١٩٩٩)

هذه لحظةٌ تكشف، على نحوٍ خاصّ، عن الهاوية التي نُدفَعُ إليها، نحن العرب، في هذا المنعطف الحاسم من تاريخ الإنسانيّة. فليست أرضنا هي،

وحدَها، السجيّنة، بل سماؤنا كذلك. وكما تُحوَّلُ الأرض إلى ملك شخصيّ لمن يسوسُها، فإنَّ السّماء تُحوَّل هي كذلك إلى ملك شخصيّ لرجال الدّين المتطرّفين في اتّفاقٍ تامٍّ، موضوعيّاً، مع رجال السّياسة، وإن بدوا، أحياناً، أنَّهم ظاهريّاً، على اختلاف.

الأفكارُ مهما عَظمت، تبدو صغيرةً وضيّقةً في العقول الصغيرة الضيّقة. كم هي، إذاً، بائسةٌ صورة الأفكار السّائدة اليوم في المجتمع العربي ـ الإسلامي، وبخاصّة تلك التي تَتَّصل بالسّياسي والدّينيّ. وفي ظَنّي أنّ أعداءَ العرب لو اجتمعوا وخَطّطوا ورصدوا الأموال الضخمة من أجل تشويه الحياة العربيّة، سياسةً وديناً، ومن أجل إحكام الحصار على العربيّ في حرّيته وإبداعه وكرامته، لَمَا وَجدوا، لكي ينفّذوا خِططَهم، أفضلَ من هؤلاء الذين يُبشّرون باستئصالِ الحرّيات تَرسيخاً لسلطاتٍ عابرة، وَبخَنْقِ العقولِ تدعيماً لنظراتٍ قاصرة.

لقد فصلت التجربة الإنسانية، بعد كفاحٍ طويلٍ مرير، وشاركَ فيها كثيرٌ من من أسلافنا، وبينهم شعراء ومغنّون، فصلت بين دائرة المعرفة، بوصفها بَحْثاً لا يتناهى، ودائرة الإيمان بوصفه تسليماً، وطمأنينةً داخليّة. وهي تجربةٌ أكّدت أنّ الإيمانَ الذي يعرقل نموّ المعرفة، مانِعاً الإنسان من المغامرة، في مجاهيلها، ويحول دون أن يمارسَ حريّته المعرفيّة والإبداعيّة، إنما يُعرقل الإنسانَ نفسه في معناه الأخير، وقيمته العليا، ومكانه في الوجود.

وبَرْهَنَتْ هذه التّجربةُ، تِبعاً لذلك، على أنَّ الذينَ يُؤَوِّلون الدّينَ بحيث يُظهرونَه كأنّه عدوٌّ للإنسان في الاستبصار والاستقصاء، وفي ممارسة جَوْهر وجوده ومعناه، أعني الحريّة، وفي التفتّح المتواصل، إنّما يُظْهِرونه ويقدّمونه ويعلّمونه بوصفه سِجْناً وقيداً ـ خصوصاً أنّ الدّين، في دلالته الأصليّة، وُجد هو نفسُه من أجل الإنسان.

بَلى، كأنَّ الإنسانَ العربيّ يحيا ويفكّر داخلَ قفصٍ أرضيّ سماويّ. ولقد آنَ له أن يحيا حياةً إنسانية، سويةً وكريمةً وعادلة، في ظلّ سياسةٍ لا تكون امتيازاً بل مسؤولية، ولا تكون احتكاراً بل شراكة، وتحت سماءٍ تُعلّم: «لا إكراهَ في

الدّين»، «من شاء فَلْيُؤمِنْ، ومَنْ شاء فَلْيكفرْ».

والتحية للشعر وللغناء.(*)

*

يقال عن التصوّف، في النقد الشائع، إنه هروب من الواقع. وهذا خطأ. فما يُسمى «هروباً» إنما هو وسيلة لخلق مسافةٍ بين المتصوف والواقع، تمكّنه من رؤيته ومعرفته بشكلٍ أعمق وأشمل. إنه وسيلةٌ لمزيدٍ من معرفة الذات والعالم. وربما كانت أصعب الوسائل، ذلك أنها ليست وسيلة تكيّفٍ، أو تدجّنٍ، أو انسجام، أو مصالحة. إنها وسيلة لتصوّر العالم على نحوٍ يغاير المألوف، ولإعادة خلقه من جديد.

*

ـ لماذا لا تكتب عن الطفولة؟

ـ لا أستطيع. الطفولة قبول واثق مطمئن. امتلاءٌ ويقين. واليقين مكتفٍ بذاته، لا يقول إلاّ نفسَه.

تبدأ الكتابة من النقص، من الفراغ، من الموت.

*

«لا يُعرَفُ اللّه إلاّ باللّه»: تقول التجربة الصوفية. وهذا يعني أن اللّه لا يمكن أن يُعرف معرفة نهائية. معرفته نوعٌ من الكشف المتواصل. ثمة إذاً غيبٌ يظلّ غيباً، أبعد من كلّ معرفة. قد تنقل اللغة تخيّلاً عنه، أو حالةً، أو صورةً، لكنها لا تقدر أن تحيط به.

وفي هذا سرّ الإنسان نفسه. فلو كان الإنسان يعرف كلّ شيء، لبطل أن يكون إنساناً.

*

(*) ألقيت هذه الكلمة في التجمع الذي نظمه «المنتدى الثقافي اللبناني»، باريس، في «دار ثقافات العالم»، تضامناً مع مارسيل خليفة، ودفاعا عن الحرّيات في العالم العربيّ، في ١٤ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩.

يرى جابر بن حيَّان في كتابه «ميزان الحروف» أنّ اللغة ليست وليدة الاتفاق، وليس هناك نظامٌ يفسرها، وإنما هي انبثاقٌ من النفس. وهذا يفترضُ علاقة جوهريّةً بين طبيعة الجسد وطبيعة اللغة تشبه العلاقة بين الوتر والنغم.

وهذا عكسُ ما كان يقوله علماءُ البصرة اللغويون من أن اللغة مِرآةٌ تعكس المفهومات والظواهر والأشياء عكساً دقيقاً، وأنه لذلك لا بدّ من تقعيدها كالفكر ذاته، ولا بدّ من إدخالها في قوالب العقل والمَنْطق.

وفي رأي جابر بن حيّان ما أسَّس لقول بعض علماء اللغة بعده: «أكثر اللغة مجازٌ لا حقيقة».

والمجاز إذاً لا يتضمن موقفاً فكريّاً وحسب، وإنما يتضمن كذلك طريقةً معيّنةً في التفكير. فهو مرتبطٌ بنظرةٍ خاصة إلى الحقيقة، وبنظريةٍ خاصةٍ في المعرفة.

ومن هنا كان الدين، بطبيعته الوثوقية، حرباً على المجاز، وبخاصة حين ينبعُ من اللذة واللاشعور.

وإذا كان المجاز أصليّاً في اللغة، أو بعداً عموديّاً، وكان المفهومُ العقليّ لاحقاً، أو بعداً أفقيّاً، فما تكون الحقيقة، في تاريخ لغةٍ جوهرها المجاز؟

ألن تكونَ صوفيّةً؟ ألن تكون موجةً متواصلةً من المجاز؟

*

تتعرّض «قبائل» المثقفين العرب (إلاّ مَنْ رحمتهُ السّلطة: الدّين والسياسة)، إلى هجوم عرفناه في تاريخنا بوصفه نوعاً، غير أنّ درجته اليوم حادّة وعنيفة ومتواصلة تستدعي النظر والتأمل.

ورث المثقف العربي الرّاهن السلطة الوطنية التي نشأت في بلاده، بعد زوال الهيمنة الاستعماريّة. وحفل تاريخه الوراثي (وهذا ما يجب أن نعترف به، سواء كان داخل السلطة (كما في عراق الخمسينات) أو حليفاً لها (كما في عهد عبد الناصر) بفظاعاتٍ رهيبة، نظراً وعملاً. كان هذا «المثقف» طاغيةً، فكرياً وسياسياً. وكان همّه الأول أن يصل إلى السلطة، كيفما كان وبأي ثمن. وكان

«يقتل»، معنوياً، حيناً ـ وفعلياً، حيناً، «عدوّه» أو من يحسبه كذلك، وكان عند الضرورة «يقتل» صديقه.

والأمثلة عديدة، ولا يزال بعضها بارزاً ومتواتراً حتى اليوم، نشهدها ونعرفها جميعاً.

هذا المثقف الذي «خانَ» الثقافةَ، أي خانَ الحريّة والديموقراطيّة وحقوق الإنسان، كيف يمكن أن يدافع عنها الآن؟ وعلينا أن نعترف أنّ في المجتمع العربي بقايا ونماذج له، تواصل النّظر إلى أفكار من يخالفها الرأي، بوصفها «أعمالاً جُرْميّةً» تماماً كما تنظر بعض السُّلطات، وبعض الحركات الدينية المتشددة.

*

عندما نتساءل اليوم: مَنِ المثقَّف؟ تُرى، هل ينبغي أن نضعَ في حسابنا، من أجل الإجابة «صورة» ذلك المثقف الطّاغية، أم نُهملها؟ في الحالة الأولى، ستنشأ «حربٌ» من الإجابات لا تنتهي. وفي الحالة الثانية، سيتوجّب علينا أن نبحث عن تحديد جديد ودور جديد لمن ندعوه «مثقفاً»، في المرحلة المقبلة.

لكن، لنأمل افتراضاً، أن تكون تلك «الصورة» قد أصبحت جزءاً من ماضٍ لم يعُدْ له حضورٌ، وأن تكون كلمة «مثقف» قد اغتسلت من أدران تلك الصورة.

وفي هذه الحالة، لن يكون المثقَّف «مثقِّفاً» (بِكَسْرِ القاف)، باسم منظومة فكرية أو سياسية. ولن يكون تبعاً لذلك، «وريثاً» لتلك «القبائل» أو مُنْحدِراً منها.

استناداً إلى ذلك، لا يمكن النَّظرُ إلى دَوْر المثقّف، اليوم، بالعين نفسها التي كان ينظر بها إليه، أهل اليسار وأهل اليمين. لا يمكن، تِبْعاً لذلك، تحديد مفهوم المثقّف كما كانت تحدّده تلك العين: لا يمكن تحديده ـ لا على أساس «الطّبقة»، ولا على أساس «النّخبة». لا بدّ من البحث عن أساسٍ أو معيارٍ آخر.

في هذا المنظور، تحديداً، تبدو الثقافة العربية ـ إمّا كمثل قَوْلٍ شبْه يابس، وإمّا كمثل صحراء. لكن مِن هذا الحَقْل نفسه، وبدءاً من هذه الصّحراء، يجب

أنّ يُولدَ المثقَّف العربيّ، لكي يكون قادراً على فَهْم ما مضى، وما يحدثُ الآن وهُنا.

إنها الولادة التي ستتمّ دون أي شعار. ذلك أنّ الشّعارَ ليس إلاّ ببَّغائيةً في اللسان، وعماوةً في البيان. وهي إذاً ستتمّ خارج «سَرير» الإيديولوجيات. ذلك أنّ الإيديولوجية ليست إلاّ كهفاً من الظّلمات. وهي إلى ذلك ستتمّ خارج الحديقة الاصطناعية لتلك الفِطريّات الثّقافية التي يجسّدها مُثقّف «الجريدة»، ومثقّف «التّلفزيون»، ومثقّف «الطّرب البَطْنيّ»، في الغناء، و«الطّرب العضليّ» في الألعاب الرِّياضيّة. وسوف تقولُ هذه الولادة: ينبغي أن يتوقّف المثقّفُ عن طَرْحِ نفسه على العالم بوصفه «مُثَقِّفاً» (بِكَسْرِ القاف)، كما قلت سابقاً، فهذا «الكَذب» الذي مُورِس طويلاً باسْم «التّعليم» و«التبشير» و«التثوير»... إلخ، يجب أن ينتهي. المُثقَّف هو الشّخص الأكثر حاجةً إلى أن يتثقَّف. وهي حاجةٌ لا تنتهي أبداً. المثقّف «القائد»، كمثل السّياسيّ «القائد» أو الكاتب «القائد»، أضحوكة. ومكانُ المثقَّف إذاً لن يكون في الساحة العامة لكي «يخطبَ» أو يُصفّق»، وإنّما سيكون في ساحة التعلُّم ـ ساحة البَحْث من أجلِ مزيدٍ من الكَشْف ومن المعرفة.

ويجب أن يَحيا في يقظة دائماً: أن يَسْهَر، كيانيّاً، على «تحرير» لغته، بحيث تظلّ أبداً سائرةً في أفق الحرية.

*

إن تحريرَ العقل العربي من الأسلاك الشائكة التي تَعمره وتغمره يستلزم وقتاً طويلاً: هذا ما يدركه، بالضرورة، هذا المُثقّف الذي نتحدّث عنه. يستلزم كذلك أدوات وخططاً لم نتوصّل بعد إلى ابتكارها. والأرجح أنّ هذا العقل سيظلّ إلى أمدٍ طويلٍ يؤثر أن يفرش نفسه سَجّادةً زاهية للأقدام وللأقلام التي تبتكرها «عبقرية» السُّوق.

إنّه لأمر كارثيٌّ حَقّاً أن يعملَ هذا العقل مع العاملين الآخرين على تحويل العالم إلى «دولارٍ كونيّ»، تَماهِياً مَعْ العَوْلَمة السُّوقية، بدَلاً من أن يُسْهِمَ، على العكس، في العمل على تحويله إلى «كتابٍ كوني»، تماهياً مع ذُرواتِ التّفاعل

والإشعاع في تاريخه الحضاريّ. وفي ذلك يبدو هذا «الشّرقُ» في صورته العربيّة البائسة طليعةً لجيش ذلك «الغرب» السُّوقيّ، البائس هو كذلك، على مستوىً آخر.

*

أسألُ أولئك المأخوذين بـ «تحرير» غيرهم: كيف تقدر اللّغة أن تحرّر، فكريّاً، إذا لم تكون هي نفسها متحرّرة؟ تحريرُ اللّغة من أمْراضها التّاريخيّة الكثيرة، والحاضرة التي قَد تكون أكثر تعقيداً بفعل الهَيْمنة «الإعلاميّة» عليها، هو وحده الذي يتيح للكاتب العربي أن يُحدِث الانفجار الخلاّق في البنية العقليّة الكامنة وراء الكونيّة السُّوقِيَّة.

الانفجارُ الحقيقيُّ، في أيّ حال، منظوراً إليه بعينِ إنسانيةٍ حضارية ليس ذلك الذي يتمّ، ماديّاً، على السَّطْح، وإنَّما هو الذي تولّده، عموديّاً، الأفكار والكتبُ في العقول والنفوس. فلا يجيء الانفجار العظيم إلاّ من الكتاب العظيم. والمسألة إذاً هي مسألة اللّغة التي تحرّرت وأصبح في إمكانها أن تُنْجِزَ مثل هذا الكتّاب.

*

بين السّمات البارزة التي تتّصف بها الثقافة العربية الرّاهنة، غياب التأمّل في تاريخيتها، وفي المشكلات التي واجهتها، منذ ١٩٥٠ حتّى اليوم. إنه غياب يحوّل هذه الثقافة إلى سلسلة متقطّعة منحصرة في الأحداث المتقطعة. وهو، إلى ذلك، يُغيِّب «أصول» الأحداث. يُغيِّب الماضي ـ الجذْر. وإذا غاب الماضي عن الرؤية والفهم، لا يعودُ الحاضر إلاّ لحظة عالقة في الفراغ. ومهما كان فهم اللحظة بارعاً وذكيّاً، فإنه يظلّ جزئياً وعابراً.

هذا الغياب هو نفسه مشكلة ثقافية، ذلك أنه يتواصل ويتّسع، على الرغم من التغيّرات «الشكليّة» الضخمة التي تمّت في السنوات الخمسين الأخيرة. على صعيد الأنظمة. على صعيد القضية الأولى ـ موضوعياً، على الأقلّ ـ: فلسطين. على صعيد الحروب العربية ـ العربية. على صعيد العلاقات بين العرب والعالم،

وبخاصة بعد الحدث ـ المفترق: ١١ أيلول ٢٠٠١، والنتائج التي استتبعها، عربيّا، وإسلاميّاً، ودوليّاً.

هذه التغيُّرات جديرة بأن تُخرج الفكر العربي من سياقه «الثابت»، الذي يكاد «ثبوته» أن يتحوّل إلى «سُبات». فبدلاً من أن يتحوّل هذا الفكر (أحصر كلامي هنا في الفكر الذي تنقله وسائل الإعلام) إلى حركة نقديّة شاملةٍ وجذريةٍ، لا للسياسات وحدها، وإنَّما كذلك للأسس التاريخيّة والفكريّة التي تنتمي إليها وتصدر عنها، يظلّ، على العكس، في سياقه التقليدي: يعالجُ الظّاهر السيّاسيّ المباشر، بغضبٍ على الآخر، غالباً، ورضىً على الذات، غالباً. أو يعالجه بنوع من التسويغ يجد أسبابه في «التاريخ» أو «المرحلة». أو يعالجه بوصفه «حدثاً» خاصاً يمكن التغلّب عليه والإفادة منه، لاحقاً. هكذا تبدو «قضايانا» السياسية ـ الفكرية كمثل صورٍ لا تكاد تظهر على شاشة حاضرنا، حتى تختفي ويأخذها النسيان. وتبدو الحركة الفكرية العربيّة، في هذا كلّه، عبْر وسائل الإعلام، كأنّها معمل هائل لِـ «دفاع» لا قيمة له، و«تسويغ» لا طائل وراءه، و«استنْساب» باطل. وتبدو «مصالحةً» مع أمجادنا الماضية، ليست إلاّ استيهاماً.

*

هُوذا التغيّر يحدث حولنا، أمام عيوننا، في بيوتنا، فلماذا لا يحدث «فينا» ـ في عقولنا؟

لننظر، على سبيل المثال، كيف كانت إسرائيل، منذ خمسين سنة، وكيف أصبحت؟

لننظر، بالمقابل، كيف كانت فلسطين، وكيف أصبحت؟ أم أننا نرفض النّظر، أو لا نتجرّأ عليه، أو لا نعرف أن ننظر؟

ولماذا لا نرى الواقع الذي يضربُ وجوهنا كل يوم؟ وهل أقدّم أمثلةً أخرى؟

*

اليوم، في ضوء هذه التغيُّرات، ألا تبدو بعض «الأفكار ـ الشّعارات» التي حكمتنا، طول السنوات الخمسين الأخيرة، كمثل الوحدة، والقومية، والاشتراكية. . . إلخ ـ ألا تبدو كأنّها لم تكن إلاّ «وسائل»، مجرَّد وسائل، إما للوصول إلى سلطة ممكنة بمحاربة سلطة واقعة، وإمّا للقضاء على الحريّة، حرية الفكر والمساءلة والنّقد، وإمّا لِـ «تجريم» أو «تشويه» استقلالية الرؤية، وتهميشِ أو نبذ النظرات الفكريّة العربية المبدعة التي تحاول أن تَخلق سياقاً آخر للفكر والعمل العربيين وأُفقاً آخر؟

بلى، كأنّها لم تكن إلاّ وسائل للتّشكيك بأخلاقيّة المفكرين والكتّاب الأحرار، ولابتكار قيود أخرى وسجون أخرى، ولتأسيس كبحٍ منظّمٍ للعقلِ والإرادة.

*

هناك ما هو أشدّ خطورةً.

ففي هذه السنوات الخمسين الأخيرة، أخذت العلاقة بين المواطن العربي والسلطة، تتأسس على انعدام الثقة: المواطن لا يثق بسلطته التي فُوِّض إليها أمر حياته وثقافته. والسلطة لا تثق بهذا المواطن الذي يدفع الضرائب ويُدافع عن وطنه. تحوّلت العلاقة بينهما فأصبحت مسألةً «أمنيّة» في المقام الأول. خصوصاً أن مشكلات المواطنين، في كثير من البلدان العربية، لم تعد تُحَلُّ في إطار القانون، بقدر ما أصبحت تُحَلّ في إطار الحزبيّة والانتماء. أُلغيت سلطة الدولة، وحلّت محلّها سلطة الحزب ـ النّظام. وحلّت الانتمائيّة الحزبيّة محلّ المواطنيّة.

تبعاً لذلك، صارت الثقافة التي تؤسس لها السّلطة، ثقافة «أمنٍ» في المقام الأوّل. صار الهاجس الأول للسلطة هو أن «تحميَ» نفسها حمايةً كاملةً، وبمختلف الوسائل، من «عدوان» المواطن. تقابلها عند المواطن «ثقافة الاحتماء» من عدوان السّلطة، سواءٌ بالصّمت، أو الانعزال والبعد عن السياسة، أو بالنّفاق والتزلّف، بشكل أو آخر، قليلاً أو كثيراً.

الكذب، في الحالتين، هو سيّد هاتين «الثقافتين» وهذا مما يؤكد على أن إعادة النّظر، جذرياً، في الثقافة العربية ـ سياسةً، وفكراً، لا تكتمل ولا تصحّ إلاّ إذا اقترنت بإعادة النظر في هذا الذي نسمّيه «الجمهور» العربي ـ سلوكاً، وفكراً، وأخلاقاً.

*

أصف النصّ الثقافي العربي السائد بأنه لا يهدف، أساساً، إلى معرفة الإنسان والعالم بقدر ما يهدف إلى مناقضة نصّ يتقدمه أو يعاصره.

إنه نصّ لا يهتم بالوجود، بل بالنص.

المفكر يُعنى بتفنيد ما قاله غيره من المفكرين، وبدحضه أكثر مما يُعنى بالكشف عن عوالم جديدة للفكر وعن آفاق جديدة.

والشاعر يُعنى بنبذ غيره من الشعراء، أكثر مما يُعنى بالتأسيس لتجربة متميزة، وشعرية متميزة.

أقول ذلك تمثيلاً، لا حصراً.

النصوص الثقافية السائدة تتمحور حول فن الحجب لا فن الكشف، حول الإقصاء لا حول الاستقصاء. إنها نصوص تنهض على بلاغية الإلغاء: إلغاء ما عداها، وهي في ذلك تنهض على بلاغية اللغو.

يبدو النص، في هذا الإطار، كأنه شرطي، وتبدو النصوص ساحة فسيحة للمطاردة والاعتقال والاستنطاق والاتهام والسجن.

هذه النصوص سجون وسجّانون. هذيان تنابُذٍ وتلاعُنٍ. كلما دخل «جيل» إلى ساحة الكتابة، لعن أخاه، بل لعن إخوته «الأجيال» التي سبقته أو التي تعاصره.

ثقافة لَعنٍ؟

لِمَ، إذاً، لا تحل عليها اللعنة؟

*

بتأثير من الإيديولوجيات ذات الأصول الماركسية، التي هيمنت على الحياة

العربية، بدءاً من خمسينات القرن المنصرم، اصبحت الثقافة تابعة للسياسة. وهي سياسة كانت، غالباً، عمياء.

أسهم هذا الوضع في القضاء على بذور البحث والتساؤل والحرية في ثقافة نشأت مع طه حسين وكتّاب مرحلته. وهي تقوم، بشكل عام، على جعل السياسة تابعة للثقافة.

بفعل هذا التأثير أيضاً، «أُلغيَ» المثقف بوصفه فرداً مستقلاً، حراً، وحلّ محله النصّ ـ المرجع، أعني المثقف «الحزبي»، أو «العضوي» بتعبير غرامشي.

وكان هذا أفضل ما تطابق مع الثقافة التقليدية التي تلغي هي نفسها كذلك، وعلى طريقتها، المفكر، ليحل محله النص ـ المرجع، أعني الإمام والقائد والمرشد.

وليست الثقافة في الحالين إلاّ معجماً ضخماً في فنّ تسويغ السلطة القائمة، وفن الائتلاف معها، إن لم نقل فنّ الخضوع. وأستخدم هنا كلمة سلطة بمدلول ثقافي ـ اجتماعي، إلى جانب مدلولها السياسي.

*

ليست علاقات اللغة أو الفكر، بالمعنى الدقيق لهاتين الكلمتين، هي التي تهيمن على الثقافة، وإنما هي علاقات القوة.

هذا شيء مقول ومعروف. وهو يتجلى، بشكله الأوضح، في المجتمعات التي لم تترسخ فيها مبادئ البحث والتعبير، بحرية كاملة، مهما كان رأي الباحث.

هل تكون لدينا، إذاً، الجرأة على الاعتراف بأن المجتمع العربي هو، في واقعه الراهن، من عداد هذه المجتمعات؟

إن كان ذلك صحيحاً، وهو من وجهة نظري، صحيح، فكيف نصِفُ النشاط الذي يسمّى ثقافة في المجتمع العربي ـ بوصفه نموذجاً لتلك المجتمعات؟

إذا فهمنا الثقافة بأنها ليست الكتاب وحسب (الكتاب الذي يُطبع ويُنشر

وينتشر دون عائق من رقابة أو غيرها)، وإنما هي أيضاً كل ما يعمل على التأسيس لحياة «إنسانية» أكثر حرية وسعادة، وعلى فتح آفاق جديدة للفكر وللإنسان، أعمق وأغنى،

وإذا لاحظنا أن السائد في الوسط الثقافي العربي لا يتمثل في هاجس الحقيقة وقولها، أو هاجس الحرية، أو هاجس البحث والتساؤل وإعادة النظر الدائمة التي هي من طبيعة كل فكر خلاّق، أو هاجس الدفاع عن حقوق الإنسان وكرامته،

وإذا لاحظنا غياب ما يمكن أن نسميه إبداعاً عربياً في ميدان العلوم البحتة، وميدان التقنية، وحتى في ميدان العلوم الإنسانية،

وإذا رأينا أن السائد هو، على العكس، الخوف، والتردد والصمت والرقابة واللامبالاة، إضافة إلى شهوة الاستهلاك دون إنتاج، مما يقلّص «حجم» الحياة والإنسان والفكر، ويزيد في اتساع المكبوت، واللامفكَّر فيه، ـ

أقول: إذا تأمّلنا في هذا كله، بصدق، فإن كل ما حولنا وكل ما نمارسه يسمح لنا بأن نطرح هذا السؤال:

هل المجتمع العربي، اليوم، يعيش بلا ثقافة؟

*

لكن، ما يكون «وزن» أو «ثقل» مجتمع في نهايات القرن العشرين، يعيش، غصباً عنه، طبقاً لتقنية هذا القرن، لكنه يعيش في الوقت نفسه بلا ثقافة خلاّقة تميّزه بهوية خاصة، وتجعل له دوراً معرفياً في بناء العالم ـ الراهن، والمقبل؟

مما يزيد في المفارقة، أن هناك، لا شك، مثقّفين في المجتمع العربي، أو «أنتجهم» هذا المجتمع، (وتخلّى عنهم) غير أن الواقع العربي الراهن يتيح لنا القول ـ في أفق ديكارت ـ إن المثقف العربي أحد اثنين:

موجود، لكنه لا يفكر (ليست لديه حرية التفكير)،

مفكر، لكنه غير موجود (مهمَّش، أو صامت، أو معزول).

*

إذا صح أن توصف لغة ما بالفاشية، فإن هذا الوصف هو أدقّ ما ينطبق على اللغة الثقافية العربية السائدة.

*

ما لا تقدر الحياة العربية، اليوم، أن تبوح به، هو أعمق وأغنى وأكثر أهمية مما تقدر على البوح به. وما تخفيه أبهى وأكثر إيحاء مما تظهره.

*

إلغاء الفرد، بوصفه جوهرياً، حرية وكرامة، وتغليب السياسي ـ الإيديولوجي على الإبداعي ـ التساؤلي، هما مما أدى إلى إلغاء البعد الأخلاقي من الممارسة الثقافية.

لهذا ربما كانت النقطة الأشد سواداً في واقع الثقافة العربية هي أن هناك صحفاً ومجلات، (يفترض فيها أن تكون مؤتمنة على الدفاع عن حقوق الإنسان وحرياته وكرامته فيما تمارس الثقافة) لا تتيح لأي شخص أن يكتب ما يشاء كما يشاء وحسب، بل إنها تتيح أيضاً لأي شخص أن يجرّح أو يتهم أو يشتم من يشاء بالألفاظ التي يشاء، وبالمستوى الذي يشاء.

وينفرد الواقع الثقافي العربي والواقع الصحافي العربي بهذه الظاهرة بين بلدان العالم قاطبة.

إنها في كل حال ظاهرة لا تشرّف الإنسان العربي ولا الثقافة العربية.

*

كلا، لا تنفصل الثقافة عن الأخلاق ـ أعني، بشكل خاص، عن احترام الإنسان وإنسانيته، في معزل عن آرائه.

كأنّ الثقافة في المجتمع العربي، اليوم، لم تعد مسألةَ معرفةٍ بقدر ما أصبحت مسألةَ أخلاقٍ.

*

الأرض العربية حزينة، ـ
حزنها تجاعيد في جبين اللغة.

*

(١٩٩٦)

لا سابق لظاهرة ازدهار الكلام في البلاد العربية. كأنّ ممارسة الكلام هي الوسيلة الوحيدة الباقية التي تجعل العربيّ يشعر أنّه لا يزال موجوداً، ولا يزال حيّاً. كأنَّ معركته من أجل الحياة، إنّما هي معركةٌ بالكلام. كأنّ اللّغة، اليوم، هي المكان الوحيد، في المجتمع العربيّ، للكفاح من أجل الحياة.

*

لا يزال العجبُ يتملّكني من هذا الشعر العربي الذي يُريد أن «يُنْقِذَ» النّاس من هاويةٍ هو نفسه بعيدٌ عنها، جدّاً، ويأبى أن ينزل فيها ـ فَنّياً، على الأقلّ. إضافةً إلى أنَّ أصحابه يعيشون هانئينَ، خارجَها.

*

هوذا شاعرٌ ـ

لا يتكلّم في شعره على الشيء، وإنّما يتكلّم على ما قِيل عنه: يتكلَّم على الكلام.

*

هوذا شاعِرٌ آخر ـ

ليس هو من يكتب الحدَث، بل الحدَثُ هو الذي يكتبه.

هكذا يبدو في كتابته كمثل طَوْفٍ من القَشّ بين أمواجٍ متلاطمة.

*

كلّ زمنيّ في الكتابة غير مسكون بالأبديّ المطلق، ليس إلاّ سراباً،

كلّ جزئيّ في الكتابة غير مقترنٍ عضوياً بكلّي، ليس إلاّ عَرَضاً،

كلّ تاريخيّ لا يَتحوّل في الكتابة إلى رَمْز أو إلى أسطورة، ليس إلاّ لَغْواً سَرْدياً،

كلّ خاصٍّ في الكتابة لا يَكْتَنِزُ العامّ، ليس إلاّ صُراخاً.

الشعر الذي يصدر عن العَرَض، والسَّرْد، والسّراب، والصّراخ، ليس إلاّ شعراً ثانويّاً وعابراً.

*

انفعالاته، هي وحدها التي تقودهُ:
كأنّه مخنوقٌ بأصابعهِ ذاتها.

*

صَحيحٌ ما تقوله عنه، فهو يعيش في عُزْلةَ.

لكن، هل عزلة الشاعر هي، بالضرورة، انعزالٌ عن العالم والنّاس، كما تقول؟

لا أظنّ. أرى أنّها، على العكس، اعتزالٌ لما يُعَرْقِلُ هبوطه الرّائي في العالم ـ في أشيائه، وفي ما وراءها.

*

قال، مدلّلاً على أنّه شاعِرٌ «حديث»، منتقداً شاعراً آخر:
«كم هو قديم، ـ
فهو لا يزال يكتبُ في ضوء شمعة!».

*

لا أستغرب هذا الإصرارَ السّائد على التبسيطيّة الساذجة التي تقسم الشعر، تقويميّاً وفنيّاً، إلى موزونٍ ومنثور، وتفاضِلُ بينهما في حَرْبٍ كلاميّة مضحكة.
ـ لا شعر خارج الوزن. لا شعر إلاّ بالوزن!
ـ كلا، لا شعر إلاّ بالنثر. والوزن انتهى!

لا أسْتغرب. فذلك هو النّظام الثقافي التقليدي السائد، وتلك هي العقلية السائدة: لا يُرى إلى الأشياء في ماهيّاتها، ومعانيها، وآفاقها، بل يُرى إليها في مُجرّد أشكالها الظاهرة، المباشرة.

إنّ مثل هذا الجدال هو الدّليلُ الحيّ على الأزمة الخانقة التي يعيشها الشعر العربي، بِـ «فَضْلِ مُمثّليه»، أنفسهم.

حَقّاً، ليس «داء» الشعر العربي في «الجمهور»، ولا في «التقنية» ـ تقنية الطغيان بمختلف أشكاله، وإنّما هو في الشعراء أنفسهم.

*

حَقّق العرب في القرن العشرين المنصرم إنجازاً ضخماً: قضوا على فكرة «الوطنية» وأحلّوا محلّها فكرة «النّظام».

والمشكلة الكبرى التي يواجهها العربي، في فكره وعمله، اليوم، هي التي تكمنُ في هذا الإنذار المُعلَن: إذا لم تكن مع نظامكَ فأنتَ ضدّ وطنك.

لماذا نستغرب، إذاً، أن يكونَ الإرهابُ أخضرَ، والوطنيّةُ يابسة؟

❊

في الفكر الأصوليّ (والإيديولوجيّ ـ القومي)، تتهدّم الطّاقة النّقديّة عند الفرد، وتتضاءل القدرة على التأمّل.

طبيعيٌّ، والحالة هذه، أن يكون معيار الحقيقة في هذا الفكر إيمانيّاً، على نَحْوٍ قاطع. إحلالُ الإيمان محلَّ التعقّل والتّساؤل والحوار، هو في أساس الشّقاق والإقصاء، وفي أساس ما يدفع بالعالم الإنساني إلى أن يصبح عالماً غيرَ عقلانيّ. ولئن كانت الحريّة إبداعاً متواصلاً للذّات، فليس للحرية الفرديّة مكانٌ في الفكر الأصولي، بل ليس لها أيّ معنى. إذ لا مكانَ فيه للرّأي. لا مكانَ إلاّ للنصّ ـ الإجماع.

ولا ذاكرة شخصيّة. الذاكرة هي كذلك جَمْعيّة.

العقل الذي هو أساس التحرّر يصبح هو نفسه قيداً. ويتحوّل إلى قوّةٍ أو وسيلةٍ للإخضاع. يُصبح ضدّ نفسه. يصبح الإنسان هو كذلك ضدّ نفسه ـ عائشاً في التوهّم الإيمانيّ، في حاضرٍ ليس إلاّ أثَراً للماضي.

وكلّ منفتحٍ ينغلق.

الفكر الأصولي هو، تحديداً، تدميرٌ منظَّمٌ لِفرادةِ الكائنِ البشريّ.

❊

في زيارةٍ أخيرةٍ للبنان لم أكد أسمع أحداً يتكلَّم، حَقّاً، إلاّ الجَرسَ والمئذنة.

❊

هناك مدنٌ لا تعوَّض، لا يمكن أن يُبنى أجمل منها. بين هذه المدن، صنعاء القديمة.

كلّ بيتٍ جسدٌ من الضّوء يتنزّل في الأفق.

كلّ نافذةٍ صدرٌ،

كلّ قوسٍ كبِدٌ عاشقة،

وكلّ قنطرةٍ عبورٌ نحو مزيدٍ من الضّوء.

لبعض البيوت حجارةٌ تتوّجها، تبدو كمثل لغاتٍ تتهيّأُ لكي تُحاورَ السّماء.

وكلّ تَخْريمٍ في جسدها الهندسيّ كُوّةٌ تقودنا إلى مزيدٍ من الكشف عن أسرارِها.

ثمَّة سِحْرٌ خاصٌّ في كلّ ثنيّةٍ من ثنايا هندستها المعماريّة. فليست بيوتها مجرّد حجرٍ وخشبٍ وألوان. إنّها أرواحٌ تقف، عاليةً قريبةً، في حوارٍ معك على مَسْرح الفضاء.

لكن، لكن،

نخيّلوا امرأةً باهرةَ الجمال تسير في الشارع حافيةً، وسخةً، بلباسٍ مزيجٍ من الخِرَق، والورَقِ، وأكياس النّايلون: تلك هي صنعاء القديمة، كما بدت لي في زيارةٍ أخيرة، وأنا أسير في أزقّتِها وأسواقها التي تلبس هي كذلك لباساً مزيجاً من النّفايات من كلّ نوع.

نعم، بدت لي صنعاء.

كمثل لؤلؤةٍ فريدةٍ في كيسٍ من القِمامة.

وَواهاً لِلرّمادَيْن:

رماد بلقيس،

ورمادِ أَرْوَى.

*

يعيش العربيّ، اليوم، أسيراً لثلاثة أنواعٍ من القيود:

يتمثّل القيد الأوّل في «استعمار» الحياة اليوميّة. وهو استعمارٌ «عمليٌّ»

يقودُه «النَّظَرُ» الدّيني السّائد، مُتحالِفاً مع «النَّظر» السّياسيّ السّائد.

ويتمثّل القيد الثاني، فكريّاً، في ما أسمّيه بِـ «اسْتِعْمار المُطلَق». وهو استعمارٌ للبحث والتّساؤل والاستبصار وحريّة القول والرّأي.

ويتمثّل القيد الثالث في الاستعمار الكولونيالي ـ الأمبريالي. وخَطرُ هذا الثالث «الخارجيّ»، يَجيء طرداً أو عكساً، مِن الأوَّلين «الداخليّين»: بقدر ما يتحرَّر «الدّاخل»، تزداد القدرة على مُجابَهةِ «الخارج»، ودَحْره. وبقدر ما يكون «الدّاخل» مقيّداً، يزداد «الخارج» قوّةً وهيمنة.

*

تاريخ الإنسان هو تاريخ حرّيته. وليس هذا التّاريخُ مجرَّد أحداثٍ ووقائع. إنّه، بالأحرى، حركةٌ وفِعلٌ ورمزٌ. إنّه حَفْرٌ لا سَرْد. فالتّاريخ الإنساني هو تاريخ الإبداع الإنساني: إنه عموديٌّ، جوهريّاً. ومثل هذا التاريخ لا يتمّ إلاّ بالحرّية.

البلاد التي لا حريّةَ فيها، لا تاريخَ لها.

*

لا تكون البلاد بلاداً حقيقيّةً إلاّ إذا احتضنت أبناءها كمثل ما يحتضنونها، وإلاّ إذا دافعت عنهم كما يدافعون عنها:

وطَنٌ لا يُحِبّ أبناءه، وطنٌ لا يُحَبّ.

*

هل تدفعنا الأصولية، بأشكالها المختلفة، إلى «دينٍ» لا فكر فيه، ولا فنّ، ولا علم. دين شعائر وطقوس،

وإلى بلادٍ لا يكون فيها الإنسان إلاّ رَقْماً واسْماً؟

سؤالٌ، لا أكثر.

ألهذا، استطراداً، نجد مثلاً أنّ عبارةً كمثل «الوطن العربي الواحد» لا وطن فيها ولا عروبة ولا وحدة؟

إنه كذلك سؤال لا أكثر.

*

ثمّة بلدانٌ كثيرة يكون فيها النّاس متساوين في القانون. لكنَّ هذه المساواة لا تتجاوز، غالباً، هذا المستوى القانونيّ. ذلك أنّنا نرى فيها، اجتماعيّاً وإنسانيّاً، على صعيد الممارسة، مظاهِرَ تُجسّد اللاّعدالةَ واللاّمساواة، إضافةً إلى أنواعٍ كثيرةٍ من التّمييز. والولايات المتّحدة هي المثل الأكثر وضوحاً في هذا المجال ـ خصوصاً في كلّ ما يتعلّق بما هو خارج حدودها.

(هناك، طبعاً، بلدانٌ أخرى لا مساواة فيها ولا عدالة حتى على المستوى القانونيّ. وهناك بلدانٌ لا قانون فيها إلاّ قانون الخضوع لأنظمتها القائمة.)

هذا الوضع يطرح سؤالين مباشرين بسيطين: الأول هو كيف لمن لا يضع إنسانية الإنسان في المقام الأوّل من فكره وعمله، أن يكون قادراً على بناء عالم إنسانيّ، حَقّاً، أو أن يشارِكَ في بنائه؟

والسّؤال الثاني هو: هل تكفي ثورة الفكر والعقل وحدها، على هذا الوضع؟ أفلا ينبغي أن تقترن بها كذلك، ثورة الجسد، وثورةُ العمل؟

*

في فهمنا ونقدنا وتقويمنا ظاهرةٌ شائعة ينبغي أن نعيد النّظَر فيها. إنها ظاهرةُ حَصْرِ النّظَرِ إلى النصّ الشعريّ بوصفه واحدَ البُعْد، يتضمّن معنىً واحداً يجب أن يصل إليه كلّ قارئ، وأن يفهمه: معنىً للجميع موحَّداً (وموحِّداً). ومن هنا، حين يتعثّر النقّاد والقُراء في الوصول إليه، يصرخون في وجه الشاعر: لماذا هذا الغموض؟ ماذا تريد إذاً أن تقول؟

تؤدّي هذه الظاهرة إلى تحويل النّصوص الشعرية إلى مجرّد عُلَبٍ أو صناديق تعطيك ما فيها بِمُجرّد فتحها (قراءتها). إنها ظاهرة طاغية تسجنُ النصَّ في دلالةٍ وحيدة. وهي، تبعاً لذلك، تسجن العقلَ والثقافة.

وكم تكون هذه الظاهرة أكثر طغياناً حين تهيمن، مثلاً، على قراءة النصّ الدّيني. (في اللاّهوت التوراتيّ، واللاّهوت المسيحيّ في العصور الوسطى، ما يؤكّد ذلك). فهنا يتحوّلُ حتّى كلام اللّه، خالقُ الكون وعارفُه، إلى كلامٍ محدودٍ في بُعْدٍ واحد، يُفْرضُ على الجميع، باسْم السّلطة الدّينية، أن يأخذوا به وحده،

دونَ غيره. المطلق الذي لا يُحَدّ، يصبح مُغْلقاً ومحدوداً.

وتكشف الممارسة التّاريخيّة أنّ هذا النّوعَ من القراءة، سواءٌ للنصّ الشعريّ أو للنصّ الدّيني، ليس إلاّ طريقةً لاستخدامه، مِن أجل امتلاكِ المعرفة، وامتلاك السّلطة والنّظام، بقوّةِ هذه المعرفة.

*

رُبَّما علينا، لكي نفهَم حقّاً مستوى الإبداع في الثقافة العربية، أن نُصنّف الشعراء والكتّاب والمفكّرين العرب تصنيفاً آخر.

نقول، مثلاً:

هناك بين هؤلاء أشخاصٌ لا يزعجون النّظامَ ولا معرفته ولا سُلْطتَه ولا ثقافته. إنهم، على العكس، يندرجون في هذا كلّه، وتصفّق لهم الجماهير بـ «الآلاف».

وهناك آخرون يُبَلبلونَ طرقَ التّذوق والتّقويم، لكنهم لا يزعجون النّظامَ في أيّ شيء.

وهناك أخيراً أولئك الذين يزعجون النّظام ـ سياسةً، ومعرفةً، وثقافة.

قل لي أين موقعكَ، أيها الشاعر، أيّها الكاتب، أيها المفكّر، أقلْ لكَ مَن أنت.

*

تتمحور الأدبيّات السياسية العربية، منذ أكثر من قرن على التبشير بـ «الوحدة العربية» و«مشتقّاتها»: «الوطن العربي الواحد»، «القومية العربية». . . إلخ.

وقد مات من أجل هذه «المبادئ» أشخاصٌ كثيرون، وسُجِن وشُرّد وعُذّب أشخاصٌ كثيرون، وخُوّنَ أشخاصٌ كثيرون مِمّن عارضوها أو لم يؤمنوا بها ـ فيما كانت، باسمها أيضاً، تنهض الأنظمة أو تسقط.

والأعجب مِن ذلك أنّ الحياة العربيّة الواقعيّة والعمليّة، كانت، بالمقابل، تزدادُ تمحوراً على التجزؤ، والانفصال، والاستقلالية، ورَسْم الحدود بين

البلدان. واليوم، لا يقدر حتى العربيّ الذي نشأ على هذه المبادئ أن يمارس «أبسطَ حقوقه» في هذا «الوطن العربيّ الواحد»: أن يتنقّل في «أجزائه» و«أقاليمه». بل إنّ التنقّلَ فيها أكثر سهولةً على الأجنبيّ منه على العربيّ. ويزداد العجَبُ حين نرى الأوروبيّ يتنقّل في «غَرْبِهِ» كلّه، بين قوميّاتٍ مختلفة، ولغاتٍ مُختلفة، وثقافاتٍ مختلفة، كأنه يتنقّل في بيته وفي مسقط رأسه، بينما لا يقدر العربيّ أن يتنقّل في «وطنه الواحد»، ذي اللّغة الواحدة، والثقافة الواحدة، والتاريخ الواحد!

ونضرب صفحاً عن الكلام على الأشياء الأخرى ـ الاقتصاديّة والقانونيّة والثقافيّة... إلخ، تلك التي لا «وحدة» ولا «وطن» بدونها.

لقد أوضحت الممارسة أنّ هذه «المبادئ» ليست إلاّ ألفاظاً. وحين لا يكونُ الشّيء موجوداً إلاّ لفظيّاً، يتحوّل في الذّهن إلى نوعٍ من التوهّم، ولا يعود الفكر المؤسَّسُ عليه إلاّ هَباءً لغويّاً.

❋

الإنسانُ مِن أجل «الدّكّان»: تلك هي الرّاية العُليا التي هَيْمنت على هذا القرن العربيّ الآفل. وليس على مَن يشكّ في ذلك إلاّ أن يتأمّل قليلاً في الحرب الأهلية اللبنانية التي هي رَمْزٌ وخلاصة لِـ «الحروب» العربيّة ـ العربية.

لم يكن الإنسانُ هو الغاية. لم تُعْطَ لإنسانيّته ولحقوقه الأوّليةُ على القوميّة والوحدة والأنظمة، وكان مجرّد رقمٍ، ومجرّد وسيلة. لذلك فَسُدَ كلّ شيء.

لا يُبْنى الوطن، ولا تتمّ الوحدة، ولا معنى للقوميّة إلاّ بإنسانٍ حرّ، يكون المركزَ والمحور والهدف، ويكون كلّ شيءٍ من أجله،

مِن أجل تفتّحه وتقدّمه،

ومن أجل سعادته وكرامته،

ومن أجل إبداعيّته وحرّيته.

❋

يَطرح الفيلسوف الألماني كانط ثلاثة أسئلة يمكن أن تُوضِحَ أحوالنا:

ماذا يمكن أن أعرف؟

ماذا عليّ أن أفعل؟

ما الأمل المُتاح لي؟

لكن، مَنْ يقدر أن يجيب عن أيٍّ من هذه الأسئلة إلاّ بكلمة: لا أعرف؟

*

معظم الأفراد العرب يكرهون الواقع الذي يعيشون فيه، وهم يتمنّون أن يتغيّر، ويعملون، كل بطريقته، على تغييره.

لكن حين نحلل أفكارهم وأعمالهم، نجد أنهم يحاولون جميعاً، وإن اختلفت وسائلهم وأساليبهم وغاياتهم، أن يغيّروا «مراكز السيادة» في هذا الواقع، لكي يملأوها هم. هكذا يستمرّ الواقع كما هو، لكن بِـ «سادةٍ» مختلفين، و«شعارات» مختلفة.

لا يتغيّر الواقع إلاّ بتهديم بنيته من داخل. والنّواة الأساسية في هذه البُنية كامنة في الثقافة ـ في أبعادها النفسية، والجنسية، والأخلاقية، والدينية.

*

واقع، ـ

يكاد أن يَتَعفّن إلى درجة لا يمكن لأيّة مغامرة خلاّقة أن تُولد فيه.

واقع، ـ

أوسع مكانٍ في العالم لِرَمْي قِمامة العالم.

*

«الضّالّ»، في محاولة بحثه لتحقيق «المستحيل»، وفي ممارسته حياةً ترفضها قوانين الواقع ومؤسساته، هو الذي يشكّل، خِلافاً لما يُظنّ، خميرة التغيّر، الحقيقية.

*

يقول أحد المؤرخين عن التاريخ أنه ثلاث قوى: تراث، تفاعل، وتجربة. الأولى قوة عمودية آتية من أعماق العصور وهي الدفع الذي يقدمه الماضي للحاضر. والثانية قوة أفقية تتمثل في التفاعل مع الشعوب والحضارات، في التأثر والتأثير. لكن في القوة الثالثة يكمن التاريخ الحقيقي فالتجربة القائمة على الحضور الحي هي التي تحرك وتجدد وتتخطى، وهي التي تبني المستقبل. ذلك أن التجربة انعتاق من الماضي وانخراط في الحداثة. وحين يخلو تاريخ الشعب من هذه التجربة لا يكون أكثر من مجموعة إمكانيات. أي طاقات لا تفعل ولا تتحقق. لكن حين يقدر، على العكس، إن يستشفّ أفق المستقبل، وأشياءه واحتمالاتها، يقدر أن يقول إنه يعيش في تجربة، وأن حاضره عقدة إرادة وعمل، وأنه سيّد ما يحدث سواء فاجأ أم لم يفاجئ.

ما هذا التاريخ العربي الذي نعيشه، إذاً؟ وما عسى أن يكون جواب القوى التي تسيطر عليه، منذ ربع قرن؟

❊

مهما يكن هذا الجواب فإن ثمة خللاً في المجتمع العربي قد يتضح، حين ننظر إليه خصوصاً، في ضوء القضية الأساسية التي طرحت في الربع القرن الأخير وهي التحرر من الاستعمار والرأسمالية والامبريالية، من جهة، وفي ضوء العلاقات التي لا تزال سائدة بين العالم العربي والعالم الرأسمالي الامبريالي، من جهة ثانية. والواضح، في هذا الصدد، أنه بقدر ما تتوغل الرأسمالية الامبريالية في طريق التصنيع تتوغل في البحث عن مصادر الاستغلال وعن طريق التسويق. وتبعاً لذلك تزداد هذه الرأسمالية نمواً في العمق، على الأخص. لكن، بدلاً من أن يزداد العالم العربي نمواً في العمق التحرري، يزداد، على العكس، استسلاماً وخضوعاً وتبعية. ويتمثل هذا كله، على الأخص، في الدول الغنية. بل إن الرأسمالية ـ الامبريالية تخلق للعالم العربي كله، في ظل هذه الدولة، شكلاً آخر للاستعمار يحل محل الاستعمار السياسي المباشر، هو الاستعمار التكنولوجي. ومن طبيعة هذا الاستعمار أنه بارد، كما يصفه باحث فرنسي، أي أنه لا يتطلب من الذين يستعمرهم حتى أن يخضعوا

له، بل إنه «لا يطلب» منهم شيئاً. . . لأنهم هم الذين يتهافتون، وقد خضعوا لآلية هذا الاستعمار، ليطلبوا منه، بتوسل، كل شيء.

هكذا يبدو أن المسألة بالنسبة إلى المجتمع العربي ليست، في هذا المنظور: ماذا أعمل؟ بقدر ما هي: من أكون؟ ذلك أن الجواب عن السؤال الثاني هو الذي يحدد قيمة الجواب عن السؤال الأول.

*

. . ومهما يكن هذا الجواب، لا بدَّ من أن نتساءل أيضاً: ماذا تغيّر جذرياً، في البنية الداخلية الحضارية للمجتمع العربي، في ظل التغيّرات السياسية الهائلة التي حدثت في القرن المنصرم؟ لقد دخل العالم، منذ سقوط القسطنطينية سنة ١٤٥٣ وهو بداية العصور الحديثة اصطلاحاً، في سلسلة انقلابات جذرية وشاملة على جميع المستويات. وفعلت السنوات المئة الأخيرة في تقدم الحياة والإنسان أكثر مما فعله التاريخ المعروف السابق كله. واخترعت إحدى دول العالم الثالث، وهي الصين، القنبلة الذرية، ودخلت في عصر الفضاء. لكن، ماذا تغيّر جذرياً في البنية الأساسية للحياة العربية؟ هل يمكن القول، مثلاً، إن المجتمع العربي حديث حقاً؟ وهل تخلّص حتى من المشكلات التي ورثتها القرون الوسطى وتجاوزها العالم لكي يدخل عالم الحداثة؟ قد يقال إن طرح مثل هذه الأسئلة هو في غير محله، بالنسبة إلى الأوضاع العربية. لكن هذا قول مردود، إذ لا يصح أن نحكم للقوى التي تطرح نفسها بديلاً جذرياً، أو نحكم عليها، إلاّ بمنطق التغيّر ومقولاته الجذرية.

*

العمل التغييريّ الحقيقي في مجتمع كالمجتمع العربي يسيطر عليه السبات الطوباوي، إنما هو في شد الإنسان العربي إلى الأرض، وابتكار الوسائل العملية لتفجير الواقع وتغييره، وفي الخروج، قبل كل شيء، من الملحمية الطوباوية التي تتحرك في تاريخ تكتبه الألفاظ.

*

كل حركة ثورية تخاف من قسوة النقد، ومن إعادات النظر المستمرة، إنما تكشف، بخوفها هذا، عن هشاشتها، وعن أنها موجودة ظاهرياً، وأنها عرضية وليست أصيلة.

*

ما تؤكده التجربة هو أن مهمة الحركة الثقافية العربية في هذه المرحلة هي، بالإضافة إلى نضالها عمقياً ضد الرأسمالية ـ الامبريالية، أن تبدأ خطاً فاصلاً يميّزها عن البنية العقلية الماضوية بمختلف أشكالها وأبعادها، فكراً وعملاً. وهي مهمة تبدأ من الواقع لا من المثال. وتبدأ الواقعية بالعمل على إبعاد الجماهير العربية عن نشوة الطوباويات وعلى دفعها للانخراط في ممارسة الوسائل. دون ذلك سيظل التغيّر في هذه الحركة تغيّراً من فوق، وستظل هي نفسها تدور في فراغ الأشكال.

*

أنْ يتقدم الشعب هو أن يحل تناقضاته ويتخطاها. لكن الطابع الغالب على شعبنا هو أنه لا يفعل إلاّ القبول بتناقضاته. والاستسلام لها. بل يبدو كأنه يحارب لكي يحافظ عليها. وهكذا لا يتقدم، بل يتراكم ويتورّم. يكرر خطواته ويحسب أن هذا التكرار سير إلى الأمام.

*

نحن شعب نشأ في مذهبية شمولية، نظرية وعملية. المنهج الذي يسلكه، في فكره وعمله، تبسيطيّ جداً: العالم قسمان: نور وظلمة، أبيض وأسود. النور دائماً من جهته، والظلام دائماً من جهة الآخرين. وهذا المنهج هو، في الوقت نفسه، المنهج الذي يسلكه كل فرد إزاء الفرد الآخر.

ومما يزيد في تعقيد هذه الظاهرة أن هذه المذهبية الموروثة تنتقل، بيقينيتها وإطلاقها، إلى المذهبيات الجديدة. فكل من هذه، ذات موقف نبوي: هي الحق والطريق. وكأن الحقيقة، بالنسبة إليها، موجودة في جراب تملكه وتخبئه في خزانة لا يقدر أحد غيرها أن يصل إليها. وهكذا لا يتحاور أصحاب هذه المذهبيات، وإنما يتنافون.

الإيديولوجيّات الحديثة كما تُمارَس في المجتمعات العربيّة، تشبه نصوصاً مقدسة، لها موازينها ومقاييسها المقدسة. ومن هنا تتحول إلى ما يشبه المذهب السابق على الإنسان، والسابق على التجربة. ومن هنا تتحول كذلك، في عقول أصحابها إلى غيبية جديدة. فكأنها هي التي تفكر لا هم، وكأنها هي التي تعمل لا هم.

*

البنية الثقافية العربية السائدة بنية مغلقة. وفي مناخ هذه البنية، ننتقل من وثوقية كاملة إلى وثوقية أخرى مناقضة، لكن دون أن نتحرر من أصول الوثوقية الأولى، وآليتها. كأن بنيتنا العقلية إناء أفرغنا ما فيه، ثم أخذنا نملؤه بشيء آخر. وهكذا نتوهم أننا تغيّرنا. بينما، في الواقع بقي فكرنا مشروطاً بالإناء.

وإذا أردنا أن نتغير حقاً فلا بدَّ من أن نغيّر الإناء: لا بدّ من نشوء بنية فكرية جديدة، جذرياً.

إن أعظم الأفكار، حين يتبناها عقل لم يتحرر هو ذاته، من بنيته وأصوله المغلقة، المطلقة، الواحدية، لن تكون إلاّ انغلاقاً وظلاماً. فالأفكار الأكثر تقدماً تصبح، حين يمارسها ذهن متخلف، الأفكار الأكثر تخلفاً.

إن حرصنا على ألا تكذب النظرية (الإيديولوجيا) إطلاقاً، على أن تظلّ صادقة، إنما هو حرص، غير فكري، في أية حال. ذلك أن البداهة الفكرية، حين تقارن بين الواقع والنظرية، هو أن النظرية هي التي تكذب دائماً، وأن الواقع هو الذي يصدق دائماً.

لهذا أزداد قناعة أن المرض الأساسي الذي ينخر حركة الفكر في مجتمع وثوقي إطلاقي قبائلي بالوراثة، كالمجتمع العربي، إنما هو الانتقال، دون تحرر، إلى مذهبيات وثوقية شاملة. ولا بدّ في سبيل التحرر الشامل، من أن نحل محل هذه المذهبية الوثوقية، التجربة أو الخبرة. لا بدّ من السير في أفق من البحث يستند إلى هاجس الإيمان بالإنسان وحريته، أكثر مما يستند إلى هاجس الإيمان بالمذهب والخضوع له. فالمذهب، أيّاً كان، هو الذي يجب أن

يكون من أجل الإنسان وسعادته، وهو الذي يجب، إذاً، أن يخضع للإنسان وحاجاته.

ويبدو لي أن هذا السير في أفق البحث لا بدَّ من أن يقوم، بشكل عام، على ثلاثة أسس:

١ ـ التأصل، دون رجعية،

٢ ـ الواقعية، دون انتهازية،

٣ ـ المستقبلية دون طوباوية أو تفاؤلية ساذجة.

*

يكاد الكتاب في المجتمع العربي أن يصبح، شيئاً فشيئاً، ذا دور ثانوي، بتأثير من سيطرة الثقافة السمعية ـ البصرية.

ونعرف أنّ هذه الثقافة في البلدان المتقدمة تطور طبيعي لوضع مشبع بالكتاب، أي بثقافة الكلمة. وإشباع الأذن والعين هنا يردف إشباع الفكر، ويغنيه، وينوعه.

لكن هذه الثقافة تغزو المجتمع العربي وهو في عزلة عن البحث العقلي ومباهجه، في عزلة عن ثقافة اللغة والكتاب. ونِصْفُ سكانه خارج العمل والفكر الخلاقين، لمجرد كونهم نساءً. وأكثر من نصف سُكّانه خارج العمل والفكر الخَلاّقين، أيضاً، لأنهم لا يقرأون ولا يكتبون. ومعظم سكانه الذين يُسِّر لهم أن يقرأوا ويكتبوا ليسوا إلاّ مجموعة من حملة الشهادات وناقلي المعلومات. فالمجتمع العربي لا يزال يعيش في عصر آخر، لا بفكره وحسب، وإنما بعلمه أيضاً. ولذلك ليس له، اليوم، أي دور إبداعي في الرؤية البشرية التي ترسم أبعاد العالم الجديدة.

إن سيطرة الثقافة السمعية ـ البصرية في مجتمع هذا شأنه تعني مزيداً من السير في اتجاه القضاء على الكتاب، والابتعاد عن القراءة. فليست هذه الثقافة عندنا إلاّ محاربة للأمية بنوع آخر من الأمية. وفي حين تقيم بين الإنسان والتأمل

العقلي، حواجز وسدوداً، فإنها تحيل الثقافة إلى استهلاك مباشر ـ في مستوى الصورة الفوتوغرافية والأغنية.

*

ـ هل هذا الواقع الذي تتحدث عنه هو الذي يدفعك إلى القول إن المجتمع العربي، اليوم، يعيش بلا ثقافة حقيقية؟

ـ أعني بهذا القول أن الصورة التي تقدمها الثقافة العربية السائدة، عن المجتمع العربي، إنما هي صورة بوجهين: الأول يشير إلى أن العرب شعب لا يقدر أن يعيش وأن يفكر إلاّ بموروثه وبقوة هذا الموروث. والثاني يشير إلى أن العرب شعب لا يقدر أن يعيش إلاّ بإبداع الشعوب الأخرى.

الوجه الأول يؤكد على أن الثقافة ذاكرة وتذكر. ويؤكّد الوجه الثاني على أن ما صحّ عند غيرنا، يصح عندنا.

*

لا يزال العربي يعيش محاصراً بين فعلين: يرث أو يقتبس. وهذا يعني أنه ليس حياً في الحاضر، وليس له مكان في المستقبل. فذاته الحية ليست له: إما أنها ضائعة في ما لم يعد موجوداً، وإما أنها ضائعة في ذوات أجنبية عنه.

*

المثقف في المفهوم الشائع، من يحمل شهادة، أو من قمَّش عدداً من المعلومات، وجمع عدداً من الكتب، وقدر، بشكل أو آخر، أن يستخدم هذه الذخيرة في الكلام والكتابة.

وهذه ثقافة لا تعنيني. الثقافة الإبداعية هي ما تعنيني. وعلى هذا أحدد المثقف بأنه من يصدر في فكره وكتابته عن رؤيةٍ إبداعية خاصة ومتميّزة. هكذا لكي أتأكد أن شخصاً ما يمكن وصفه بأنه مثقف حقاً، أطرح حوله ثلاثة أسئلة:

أولاً ـ هل عنده شيء يقوله، مختلف، قليلاً أو كثيراً، عما قيل قبله؟

ثانياً ـ هل له طريقة جديدة لقول هذا الشيء، تجسِّد الفرق الذي يميزه عن غيره؟

ثالثاً ـ ما البعد الذي يمثله هذا الفرق؟

الثقافة إبداع. إنها، من جهة، اكتشاف مستمر لجوانب الحياة والواقع والعالم لم تكتشف بعد. وهي من جهة ثانية، بحث نقدي مستمر، من أجل التجاوز المستمر نحو اكتشافات أخرى.

وهكذا، دون الإبداع، تكون الثقافة شجرة يابسة، وعموداً مكسوراً.

وبهذا المعنى يمكن القول إن المجتمع العربي، اليوم، يعيش بلا ثقافة حقيقية. فثقافته الموروثة لم تعد قادرة أن تضيء له العالم الذي يواجهه ولا أن تجيب عن المشكلات التي تتولد عنه. وليست له، بعد الثقافة الجديدة، البديلة: الثقافة الإبداعيّة، حقاً.

*

بعد أن أنهى السيد س كلامه حول التاريخ العربي، أحببت أن أفتح معه حواراً. قلت له: ـ تكلمت على التاريخ/الوقائع الظاهرة، وبخاصة السياسية. وتاريخ الشعب، أي شعب، لا ينحصر في الظاهر السياسي. بل إن هذا جزء يسير، وهو، إلى ذلك، الجزء السطحي. إن تاريخ الشعب هو أيضاً التاريخ المكتوب، خصوصاً، في جسد الإنسان ـ أو الذي يكتبه هذا الجسد. اللاشعور العربي، مثلاً، هو أيضاً، جزء أساسي من التاريخ العربي.

لهذا لا بدَّ من إعادة النظر في كتابة تاريخنا. لا بدّ من كتابته، بشكل آخر.

وقد فهم السيد س كلامي بأنه دعوة إلى الفرويدية، فقال بنزق:

ـ هذا كلام فرويدي. وفكر فرويد هدام ومخرب، في ذاته، عدا أنه لا يتطابق مع أصالتنا.

ـ إنما...

ـ هذا دليل آخر على أنك لا تزال مأخوذاً بتهديم تراثنا. ومن المؤسف أن أفكارك تلقى صدى كبيراً بين أوساط الشبان، فتشوش علهيم الرؤية، وتحرفهم عن النهج العربي الأصيل... إلخ، إلخ.

*

وفي جلسة ثانية حول مشكلات القومية العربية والوحدة، قلت للسيد ميم، رغبةً في تعميق الدراسة والبحث:

ـ تحدثت عن القومية العربية والوحدة، بالأسلوب ذاته الذي عرفناه في الثلاثينات. أفكارك هي أيضاً أفكار الثلاثينات، مع أن التغيّرات والتجارب التي حدثت تفرض، على الأقل، إعادة النظر، وتفرض أسلوباً آخر، وفهماً آخر.

فأنت تنظر إلى كل من القومية والوحدة كمسلَّمة. تنطلق من يقين مُسبَّق. هكذا تلغي، سلفاً، إمكان التساؤل حول صِحّة تفكيرك. وتمارس، بالتالي، فكراً واحدياً.

بعبارة ثانية، أنت تنطلق من حُسبْانِكَ القومية/الوحدة، نصاً مطلقاً. وهكذا فأنت لا تقدم «فكراً» حولهما أو عنهما، وإنما تقدم «مذهباً». وفي هذا، تنفي التنوع، والتعدد، بل تنفي حرية التفكير. والنتيجة هي أنك، في الواقع، لا تفكر، بل «تؤمن»، ولا تحلل بل «تبشر». وليس في هذا ما يضيء الواقع الذي تتحدث عنه، بل إن كل ما فيه يحجبه ويشوهه.

لا يمكن فهم الواقع العربي انطلاقاً من أولية «وحدته». ولا بد، لفهمه، من الانطلاق من أولية التعدد/التنوع. ولهذا لا يمكن أن ينشأ فكر قومي عربي، بالمعنى الحي العميق ـ إلاّ بدءاً من اليقين بأن القومية والوحدة هما، نظرياً، مجرد وجهة نظر، وعملياً مجرد إمكان. وبأنهما إذاً نقطة نهاية، لا نقطة بداية.

لكن السيد ميم، هو أيضاً، لم يتأمل في ما قلته، ولعله تظاهر بالاستماع إليه ولم يسمعه حقيقة. إذ سرعان ما انتفض قائلاً:

ـ هذا كلام مشبوه، يخدم الاستعمار الذي يعمل على تمزيق العرب! ثم إننا نعرف أفكارك. فأنت قومي فينيقي، معاد للعرب والعروبة... إلخ، إلخ.

وفي حديث خاص مع أحد المفكرين، يُعَدُّ بين القادة، تكلمنا على حقوق الإنسان العربي، وكان أن قلت له:

ـ الكلام على حقوق الإنسان العربي كمواطن، ناقصٌ وليست له قيمة حقيقية، إذا لم يكن مقترناً بالكلام على حقوقه كشخص. من هذه الحقوق التي

لا نتكلم عليها أبداً: حق الاختلاف، وأن تكون له الحرية الكاملة في اختيار إيمانه، وممارسته، والتعبير عنه. وحق الحوار مع الآخر، أيّاً كان، حوار الند للندّ. وحق القدرة على رفض أي التزام يرى أنه يعيق تفتحه الخاص. وحق القدرة على المنابذة، حتى حين تكون تخريباً فكرياً، بالمعنى الفكري النبيل لكلمة تخريب.

وكان هذا السيد لطيفاً. واكتفى بالقول، مبتسماً:

ـ هذا كلام حقٍّ يُراد به باطل.

يا لتاريخنا الذي يطرد فيه الكرسيّ الكرسيّ، والحاشية الحاشية،

يا للتاريخ الذي تتحول فيه الفاجعة إلى مهزلة، والمهزلة إلى فاجعة.

والسلام لهذه الأرض، أرضنا العربية، التي تتدلى كالخرقة على جدار العالم.

*

يلتقي الفكر «الغيبي»، والفكر «الإيديولوجي» في القول إن المجتمع العربي متخلِّف. وقد يتّفقان على تسمية هذا التخلّف انحطاطاً، بالقياس إلى الإنجازات العربية الحضارية السّابقة. ولئن كانا يختلفان في التّشخيص وفي العلاج، ظاهريّاً، فإن بنيتيهما متشابهتان، وطريقتيهما في التّفكير والممارسة متطابقتان.

يرى الأوّل أن سببَ الانحطاط كامِنٌ في الانحراف عن النصّ/الأصل، وأن العلاج هو في العودة إليه. ويرى الثاني أنّ هذا السّبب يكمن في عدم الأخذ بالنصّ الذي يقدّمه، وأنّ الأخذَ به يضع المجتمع على طريق التقدم.

هكذا ينطلق كلاهما مِن نَصّ ـ مرجع، ومِن إيمانٍ به، قَبْلِيّ ومسبّق. ومعنى ذلك أن كلاًّ منهما يرى أن الخلَل ليس فِي النصّ، وإنما هو في الإنسان، وأن علاقة الإنسان به ليست علاقة استنطاقٍ أو تساؤل، وإنما هي علاقة اهتداء واقتداء. وتبعاً لذلك، يرى كلٌّ منهما أن المسألة ليست فكرية أو عقلية، بقدر ما هي أخلاقية ـ علمية. فالفكر كلّه متوفّر في النص، والمسألة إذاً هي الإيمان به والعمل بمقتضياته.

والفكران كلاهما وظيفيّ ـ ذرائعيّ: وظيفيّ لأن غايته ليست التحليل والاستقصاء، بل «الخدمة» ـ خدمة «المصلحة». وذرائعيّ، لأن مهمته ليست البحث والسؤال، بل «الفعالية».

وكلاهما تبسيطيّ: الخلاصُ من التخلّف والانحطاط أمرٌ سَهْلٌ يتمثّل في الإيمانِ بِـ «نَصٍّ/أصلٍ»، والأخذ بأحكامه. ولا طريق للخلاص غير هذه الطريق.

هكذا يُوصلنا الفكران «الغيبيّ» و«الإيديولوجي» إلى هذه الوَصْفة الشافية، الكافية لعلاج الانحطاط في المجتمع العربي:

النصّ مصدر الحقيقة والمعرفة لجماعة (حزب) تنطق بالحقيقة والمعرفة، يمثلها زعيم (قائد، حاكم) واحد، حارس، ـ في وحدةٍ كلّية: وحدة نصّ، وحدة حقيقة، وحدة جماعة، وحدة سلطة ـ في قانون إيمان: لا حقيقة خارج السّلطة.

بهذا المعنى، وفي إطاره المنهجيّ ـ المعرفيّ، وضمن تاريخية المعرفة في المجتمع العربي، أقول إن البنية العميقة في الفكر العربيّ و«آليّة» التّفكير لم تتغيّرا. وأقول إنّ الفكر الذي سمّيناه «جديداً» ليس إلاّ ماءً نشربهُ من «الإناء» القديم ذاته، وبالطريقة «القديمة» ذاتِها. وهو، إلى ذلك، ماءٌ «مُتلوِّنٌ بلون الإناء».

وفي هذا الإطار قلت وأقول دائماً إن الحقيقة خارج النص، وخارج السلطة. وكل كتابة، أيّاً كانت ـ فكراً أو شعرا، لا تنطلقُ من هذه البداية لا يمكن أن تكون حديثة، ولا يمكن أن تؤسِّس للتقدّم، ولن تكونَ إلاّ عودةً ما، أو غيبيّةً ما، أو تلفيقاً ما، أو تقليديةً ما. لن تكون، بعبارة ثانية، إلاّ شكلاً آخرَ من الانحطاط والتخلّف.

*

المؤتمر التاريخي الأول الذي عقد (١٠ ـ ١٦ آذار ١٩٧٥) في كلية الآداب بالجامعة اللبنانية حول «الحضارة العربية بين الأصالة والتجديد»، واشترك فيه

مؤرِّخون لهذه الحضارة من مختلف الأقطار العربية، يفترض في المقام الأول، تحديد مفهومي الأصالة والتجديد وطبيعة العلاقة فيما بينهما (وهذا لم يحصل)، خصوصاً أن هاتين الكلمتين شائعتان ودارجتان، بل إنهما في أساس النظر والتقويم الفكريين والأدبيين، اليوم، بحيث إن كلاً منهما تكاد أن تشكّل معياراً ومقياساً. لكنهما، مع ذلك، غامضتان ويتم استخدامهما، غالباً، بمعانٍ ودلالات متناقضة.

*

لا يمكن تحديد الأصالة إلاّ إذا حددنا الأصل. ويُحدَّد الأصل بأنه ما نبع أصلياً من الشخصية العربية. أي أنه الابتكار الذي صدر عن العرب، من ذات أنفسهم، دون أي تأثر بالخارج. وهذا الأصل هو الإسلام، واللغة العربية، تضاف إليهما الابتكارات العلمية (العلوم) والآداب، الإنسانيات)، والنظم الإسلامية (الدينية، السياسية، الاجتماعية، المالية، العسكرية، الإدارية...).

*

الأصالة هي التأصل في الأصل، والصدور عنه. وفي هذا ما يتضمن تحديداً للعلاقة بين ما ينتجه العربي اليوم وما أنتجه أسلافه، أي بين الحديث والقديم أو (التجديد والأصالة). فهذه العلاقة يجب أن تكون كعلاقة الفرع بالجذر، أو الغصن بالشجرة.

*

ينبثق تحديد الأصالة على هذا النحو عن نظرة خاصة لمفهوم المجتمع والفرد. المجتمع، بحسب هذه النظرة، وحدة (أمة) كاملة المنشأ. أما الفرد فكائن عابر يحفظ هذا الكمال، ويشهد له. ليس دوره في أن يرفض أو يغيِّر، بل هو في أن يقبل ويفسر هذا القبول، بحيث تستمر وحدة الأمة أو واحديتها في التفكير والتعبير. هكذا يكون «التجديد»، بالضرورة، «نسجاً على منوال القديم». ذلك أن اللاحقين ليسوا، بالنسبة إلى السالفين، إلاّ كالبقل بالنسبة إلى النخل: «إنما نحن في مَنْ مضى كبقل في أصول نخل طوال» (أبو عمرو بن

العلاء). أي أن الخلَف لا يمكن، مهما سموا، أن يضاهوا السلف.

*

الأصل هو ذاته، وهو كذلك تجلياته أو تجسداته في أشكال وطرق من التفكير والتعبير. ليس الأصل، بكلمة ثانية، «روحاً» ـ «جوهراً» وحسب، وإنما هو أيضاً تاريخ. الأشكال التاريخية التي يتجسّد فيها الأصل، هي ما نسمّيه بالثقافة أو الحضارة.

*

يعني مفهوم الأصالة والأصل، بدلالته السائدة (الموروثة)، وضمن الإطار الذي أشرنا إليه، أن للأصل الشعري خصائص أو سمات معيّنة يجب أن تحافظ عليها، أي أن تكررها النتاجات (الفروع) اللاحقة. دون ذلك ـ أي إذا حدث أن ظهر نتاج بسمات مغايرة، فإن الثقافة السائدة تسمّيه «خروجاً» أو «شذوذاً» أو ضد ما نطقت به العرب»، أي «استيراداً» من الآخر غير العربي، يتناقض مع «الخصوصية» أو «الشخصية» العربية.

*

الأصالة، في منظور الثقافة السائدة، هي إذاً المنوالية. فلا يكفي الشاعر، لكي يكون عربياً «أصيلاً» أن يكتب باللغة العربية ـ الأصل (الأم)، وإنما عليه أن يكتب على غرار ما كتب أسلافه القدامى، وبِـ «روحهم». فالأصالة هي في تكرارية الأشكال القديمة (الجاهلية، على الأخص) التي جسّدت، للمرة الأولى، «خصوصية» اللغة العربية (الأصل) وعبقريتها، وليست في إبداع أشكال جديدة مغايرة، قد تكشف عن عبقرية اللغة العربية بطريقة أعمق وأغنى مما فعلت الأشكال القديمة.

(**السفير**، ١٢ نيسان ١٩٧٥)

*

أخطر من التخلّف ذاته أن يتخذ الشعب المتخلّف من الشعب الذي يظنه متقدّماً، نموذجاً يحتذيه. ذلك أن هذا النموذج وليدُ تجربة معيّنة لشعب معيّن،

وهو إذاً خاص بهذا الشعب دون غيره. ثم إنه تاريخي، يتطور ويتغيّر تبعاً لحركة هذه التجربة وتغيّرها. وينتج عن ذلك أن الشعب الذي يقلّد شعباً آخر يظل، بالضرورة، في حالة فراغ داخلي كامل، وفي حالة استلاب كامل: يلهث وراءه، عاجزاً عن اللحاق به، ومغترباً عن ذاته في الوقت نفسه.

*

لا تتيح تلبية الحاجات في المجتمع الصناعي المتقدم للفرد أن ينتقل إلى مرحلة أسمى من الحرية يحقق فيها شخصيته بشكل منسجم متكامل. وقد أخذت تتحول، على العكس، إلى أداة للعبودية. إنه اكتفاء لا يحرِّر، بل يقيِّد.

أما الفرد في المجتمع المتخلّف فيحيا ويتحرك ضمن دائرة الحاجة الدائمة، أي في إطار الحرمان الدائم. وهو، إلى ذلك قلّما يقدر أن يمارس طموحه في التعبير عنه. ومن هنا يَخلق المجتمع المتخلف هو كذلك، إنساناً ببعد واحد، شأن المجتمع الصناعي المتقدم.

*

في كل مجتمع واحدي البعد، سواء كان متقدماً أو متخلّفاً، تزول المعارضة. فهذه تعني أن الإنسان يعيش في مستويين: الموجود، والممكن. والفرد في المجتمع الصناعي المتقدم يعيش قانعاً في مستوى الموجود الذي يوفر له الاكتفاء. كذلك الفرد في المجتمع المتخلف يعيش في مستوى الموجود، لكن مقموعاً يُحال بينه وبين ممارسة العمل لتحقيق الممكن.

*

الثقافة في المجتمعات المتخلفة هي، بعامة، ثقافة قبول وتكيّف. أو هي، بمعنى آخر، ثقافة استهلاك. وتعني هذه الثقافة أن قيم التبادل السلعي تحل محل القيم الاستعمالية. وهذه ثقافة القضاء على الثقافة. المجتمع العربي الذي يمارس الآن، بشكل عام، الطريقة الإنتاجية الرأسمالية/الكولونيالية، يمارس في الوقت نفسه القضاء على الثقافة العربية، ويمارس، تبعاً لذلك، تحويل الفرد العربي إلى سلعة.

إن معظم الأجهزة الإيديولوجية في المجتمع العربي وما يتصل بها أو يتفرع

عنها من المؤسسات، إنما تُنتج ثقافة الاستهلاك، وتبشر بها، وتعمّمها. وبما أن الإنتاج لا ينتج الثروة وحسب، وإنما ينتج كذلك من يستهلكها، فإن هذه الأجهزة جاهدة في تحويل العرب إلى مجرد مستهلكين. بل إن الاستهلاك يكاد أن يصبح نوعاً من القانون أو المعيار الأخلاقي المكنون داخل الشيء/ السلعة. هكذا تنشأ بين العربي والسلعة علاقة غائية تكاد أن تكون امتداداً أو بعداً مادياً لعلاقته الغائية مع الغيب. وفي هذا تبدو استلابية الثقافة السائدة جوهراً وممارسة.

*

لا تتجلّى استلابية الثقافة العربية السائدة في طابعها الاستهلاكي وحسب، وإنما تتجلّى أيضاً في تبعيّتها لنمط الثقافة الرأسمالية الصناعية. وهي تبعيّة غير مرئية أحياناً، تموّهها أقنعة إيديولوجية مختلفة. إن النقيض الرأسمالي الكولونيالي، على الصعيد السياسي، يبدو هنا، على الصعيد الثقافي، نموذجاً صديقاً.

إذا أضفنا إلى هذين الاستلابين استلاباً آخر ناتجاً عن سيطرة الإيديولوجية السلفية، يتضح لنا أنَ المجتمع العربي مثلٌ حيّ، على وجود الإنسان خارج ذاته، ركاماً أو رقماً. وفي مثل هذا الوجود يتحول الإنسان إلى شيء، إلى قيمة تبادلية كالسلعة. ومعنى ذلك أن الثقافة العربية السائدة لا تعلّم استهلاك الأشياء وحسب، وإنما تعلّم كذلك استهلاك الإنسان.

*

إن نظرة سريعة على الثقافة العربية، كما تتجلّى أو تتجسّد في مؤسساتها الأساسية: المدرسة، الجامعة، البرامج التربوية، تكشف عن طبيعتها الارتدادية التلقينية، خصوصاً على المستوى التربوي. فالتربية السائدة مصنع لأوراق المرور إلى المناصب والامتيازات. إنها شكل مصنّع للأمية. وهي من هنا شكل من أشكال التفرقة الاجتماعية، ومن التفاوت. وفي هذا المنظور لا تبدأ الثورة في المجتمع المتخلف إلاّ بدءاً من هدم مفهوماته وممارساته التربوية، وبالتالي هدم مفهومات المدرسة والتدريس والدراسة. فالثورة هنا تكون ثقافية، أو لا تكون أبداً.

وإلى أن تتم هذه الثورة ستظل ثقافة المجتمعات المتخلفة ثقافة اجترار وقبول. ستبقى ثقافة قمعية، فارغة من المعنى الجوهري الأول للثقافة: الإبداع والتجاوز.

*

ما مقياس وجود الفرد بالنسبة إلى هذه الثقافة؟ إنه المقياس التالي: أنا أخضع، إذاً أنا موجود. تقول للفرد في المجتمع الصناعي المتقدم: ادخل في نظام الآلة السائد، تعش هانئاً. وتقول له في المجتمع المتخلف: ادخل في نظام السياسة السائد، تعش هانئاً. والنتيجة واحدة: تجريد الفرد من إنسانيته، وتحويله إلى شيء. هذه الثقافة هي فن التجميد في عصر الحركة، والقتل في عصر الحياة.

*

في هذا تكمن الأسباب العميقة التي تجعل من أشكال التقدم المادي في المجتمع العربي والتي يزهو بعضنا بنموها السريع المطرد، أشكالاً لاستنفاد طاقته الإبداعية. خصوصاً أن أكثرية العرب الساحقة لا تقرأ ولا تكتب، وأن مشكلاتهم الحيوية كالعمل والسكن والصحة وغيرها لا تزال دون حلّ، وأنهم يحيون خارج الممارسة الحية للكشوف العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية التي يحققها العقل الإنساني الحديث. وهكذا تعكس هذه الأشكال المادية من التقدم، دلائل تخلّف أكثر عمقاً، ذلك أنها استهلاك محض لتقليد محض.

*

هذا كله يعني أن التغيّر السياسي في المجتمعات المتخلّفة لم يعد وحده كافياً، وإنما يلزمه التغيّر الثقافي الشامل. فالشعب الذي لا يملك حضوراً ثقافياً فعالاً، لا يمكن أن يكون حضوره السياسي فعّالاً. فلا سياسة عظيمة، دون ثقافة عظيمة.

(الثورة، ١٩٧٦)

ماذا تمثّل ظاهرة «الجريدة» في الحياة العربيّة؟ إنها، أساسيّاً، ظاهرة حداثة. أَعني أنها ليست قديمة موروثة، وإنما هي وسيلة محدثة، بقوة التغيّر والتقدم. إنها إذاً، بالضرورة، تعبير عن حاجة إلى التغيير والتحديث، أي أنها وسيلة تحرير. دون ذلك، تخون معناها، وتخون مهمّتها.

وهي، بوصفها، إذاً، وسيلة عمل تغييري، تتطلب من العامل، بوساطتها، استعداداً مزدوجاً: ثقافة تتيح له أن يكون مؤهلاً لملء دوره، ووعياً محرراً يتيح له إمكان التعبير عن تطلعاته، وإمكان الممارسة الخلاّقة.

إنها، بتعبير آخر، تتطلب ثقافة حية، متحركة، من شأنها أن تسهم في تفجير الأطر والبنى القديمة، في سبيل البناء على قواعد ومبادئ جديدة. ذلك أن كون الجريدة، بطبيعة نشوئها، وسيلة تحديث وتحرير، يتضمن كونها، كذلك، وسيلة لتوليد الوعي بنهاية إمكانات الموروث التقليدي، على مستوى المؤسسات، بالدرجة الأولى، وبداية إمكانات جديدة: إمكانات المستقبل. خصوصاً أن الحياة، في دلالتها وجدليتها، ليست إرثاً بقدر ما هي مشروع وتطلّع.

*

هل أنت قادر أن تعترف بي أنا الذي أعارض آراءك؟ هل أنا قادر أن أعترف بك، أنت الذي تُعارض آرائي؟ إن كنا عاجزين عن ذلك، نكن، أنت وأنا، دون مستوى آرائنا ذاتها، ودون مستوى المبادئ التي يؤمن بها كل منا، ويكافح لانتصارها. لكي نكون، بمعنى آخر، في مستوى الحرية التي نعلن الإيمان بها، ومستوى النضال الذي نمارسه، لا بدَّ من أن نؤمن بحق الحرية الفكرية للذين يخالفوننا الرأي. إن كل اضطهاد ثقافي أمارسه على الشخص الذي لا يكون تابعاً لوجهة نظري، إنما هو، في الواقع، اضطهاد أمارسه ضد نفسي. وحين يخيَّل إليّ أنني أنفيه، لا أكون قد نفيت، في الحقيقة، إلاّ نفسي. ويكون من حقه آنذاك أن يشعر بغربته الكاملة: إنه غير مواطن، في وطنه، وإن الوطن بيتي الخاص ـ أنا المضطهد النافي، أستقبل فيه من أشاء، ساعة أشاء، وأطرد منه من أشاء، ساعة أشاء.

الجريدة هي، اليوم، المكان الأكثر تميزاً ومباشرة لاختبار هذه القدرة.

هذا وجه من المسألة.

*

اللغة هي الملك الوحيد الذي يتمتع به الكاتب العربي، بل الذي يتمتع به العربي، بالمعنى الثقافي العميق. فإذا انتهت هذه اللغة، أي انتهت القدرة على التصرف بها ـ إبداعاً وحواراً وتفاعلاً، انتهى كل شيء عميق وجوهري. ولن يَرُدَّ للشخصية العربية ما تفقده بها ـ لا السياسة ولا التجارة. ولن ترده العشيرة ولا القبيلة. ولن ترده العائلة ولا المدرسة، ولا أية مؤسسة أخرى.

والجريدة هي، اليوم، المكان الأكثر تميّزاً لتتحرك فيه اللغة ـ إبداعاً وحواراً وتفاعلاً. دون ذلك، تبطل أن تكون وسيلة معرفة وحداثة وتحرير، وتصبح وسيلة استهلاك إعلاني، أو إعلان استهلاكي ـ أي سلعة تروِّج لسلعة.

هذا وجه ثان من المسألة.

*

لننظر في واقع الجريدة العربية، ثقافياً.

ليتصور كل منا أن أمامه، في هذه اللحظة، جميع الجرائد العربية التي تصدر يومياً، بين المحيط والخليج. لنتصور الجهد البشري الذي اقتضاه إخراجها إلى القارئ. ولنتصور مقدار المال الذي أنفق عليها. ثم، لنتصفحها، بعد ذلك: إنني واثق أن القارئ الباحث، المستشرف، لن يرى فيها شيئاً ذا قيمة يغذي عقله أو تجربته. ولسوف يصرخ بجوارحه كلها، تعجباً أو حزناً أو غضباً: يا للجهد البشري الضائع!

ذلك أن العلاقة بين الجريدة العربية، كوسيلة للنشر والإعلام، والثقافة العربية، كفاعلية خلاّقة مغيرة، إنما هي علاقة واهية ـ في الأعم الأغلب ـ ذلك أن هناك استثناءات، لكنها لا تلغي القاعدة العامة والواقع الغالب. فلم تنشأ بعد في المجتمع العربي العقلية الصحفية ـ الحديثة حداثة المعنى الذي ينطوي عليه نشوء الجريدة، والتي تنظر إلى الثقافة بجوانبها الإبداعية، على أنها التعبير

الأكمل عن الشخصية العربية، والتي تلتزم، تبعاً لهذه النظرة، باحتضان النشاط الثقافي الإبداعي ـ إدارة وتخطيطاً وتنفيذاً، الاحتضان اللائق بالإبداع. فما تزال الثقافة، في الجريدة العربية، شأناً تزيينياً أو تكميلياً ـ أعني ما تزال العقلية الصحفية السائدة تعدّها أمراً ثانوياً. هكذا تسهم الجريدة العربية في الإبقاء على ثقافة الاستقرار السلفي، وفي تعميم ثقافة الاستهلاك.

لقد هجرت الثقافة قصور الأمراء، وخرجت من أسوار ذوقهم وأحكامهم، وهي آخذة في الهرب من ظلمات العائلة والمدرسة والجامعة، وها هي تتجول وتعيش في الهواء الطلق، في الشوارع وبين الناس. لهذا يتطلب احتضان هذه الثقافة وسائل جديدة بمستوى طموحها الجديد.

والجريدة هي، اليوم، المكان الأكثر تميّزاً لتعميق هذا الاتجاه، أي لتعميق الحداثة وخلق ثقافة التقدم.

هذا وجه آخر للمسألة.

*

إن تاريخ العرب الأفقي ـ السطحي، يُكتب كل يوم. وله رواده ومواكبه. والحاجة، اليوم، ليست إلى كتابة هذا التاريخ، بل إلى كتابة تاريخنا العمودي ـ العمقي. لكننا لن نستطيع القيام بهذه المسؤولية إلاّ إذا كانت لنا ثقافة واحدة، نطرح مشكلاتها ونحاول الإجابة عنها، بحرية كاملة. ودون هذه الثقافة الحرة، لن تكون لنا تجربة واحدة، ولن يكون حاضرنا واحداً. والشعب الذي ليس حاضره واحداً لن يكون له تاريخ واحد، ولا مستقبل واحد.

والجريدة هي، اليوم، مختبر ورائز متميّز، لمثل هذه المسؤولية.

اليوم، تبدو الجريدة العربية وسيلةً حديثة جدّاً تخدم بنيةً قديمةً جدّاً، متخلّفةً جدّاً.

(**الثورة**، ١١/١٢/١٩٧٦)

*

. . . واصلون إلى مرحلة تجبر فيها الكائنات غير العاقلة على الانتماء.

سنسمع مثلاً، أن الشمس تنتمي إلى هذه الطائفة، وأن القمر من تلك الطائفة، وأن قتالاً فتاكاً قد يسببه الخلاف حول الطائفة التي تدّعي أن الكواكب الأخرى تنتمي إليها.

*

الحقيقة «ضائعة» دائماً، ذلك أن المعنى «غائب» دائماً.

«غياب» المعنى شرطٌ لتجدده. فهو ليس جاهزاً، وليس حضوراً مسبقاً. المعنى تشوق، نوع من الحب، انتظار. لا نرثه، بل يجيئنا «طفلاً» مع شمس كل يوم.

هكذا، لا يجوز أن نشكو من «ضياع» الحقيقة. على العكس، يجب أن نشكو من الفكر الذي يراها «موجودة» جاهزة، كاملة ومطلقة، ومتطابقة مع الواقع الذي يؤمن به. ذلك أنه فكرٌ بلا عَقْل، وبلا حقيقة.

إن علاقة الفكر العربي بطفولة اللغة، بالسؤال والدهشة، هي الضائعة: وتلك هي المشكلة.

*

إن في تَمفْصُلِ الدين، بوصفه نصاً أول، مع الدنيوي بوصفه قراءةً له وممارسةً، ما يوضح تاريخياً كيف أخذ الإنسان سلطته السياسية ـ الاجتماعية على الأرض من سلطة الدين. أو كيف حوّل قراءته للنص الأول إلى سلطةٍ، وفرض باسم هذه القراءة ـ السلطة كتابة ثانية ـ تنويعاً على النصّ الأول، تدعم سلطة الأرض.

ألا تبدو السلطة على الأرض، اليوم، في الممارسة، كأنها انعكاسٌ مرْآتي لسلطة السماء؟ ألا يسلك «سيدُ» الأرض، ويحكم، كما لو أنه أميرٌ وريثٌ لسيّد السماء؟.

أليست الكتابة، اليوم، في معظم أنحاء العالم (وليس في العالم العربي وحده) تنويعاً على النصّ الذي «يُوحي» به «سيّد» الأرض؟

. . . ونحن نعرف الكتابة في الأنظمة التي تتقنّع بالثورة، ونعرف كذلك الكتابة في الأنظمة التي تتقنّع بالديموقراطية.

إنّ إشكال الكتابة الإبداعية في العالم المعاصر، الذي هو، بامتياز، عالم سلطةٍ، وعالمِ وعي للسلطة، وعالم صراعٍ على السلطة ـ هو أنّ الكاتب فَقَد الجرأة على تهديم صورة العالم السائدة، فيما فَقَد الجرأة على تهديم الصورة التي كوّنها لنفسه. هكذا لا «يقدر» أن يكتب أو يقرأ إلاّ باسم «سيّده» على الأرض.

لذلك أن تبدعَ اليوم هو أن تعيش في خطر. خصوصاً أنّنا لا نستطيع أن نرى صورة العالم الذي ينشأ إلاّ عبر إيقاع الكلام الذي يهدم صورة العالم السائدة.

*

تنتج ثقافة «الأصل» معرفة تعليمية تتمحور حول ثنائية الشر والخير، الباطل والحق، الخطأ والصواب. ومنطقها دائماً هو: إن لم تكن معي، فأنت نقيض لي.

وهي، في الممارسة، تنفي أية معرفة غيرها. لا بدحضها عقلياً، بالمنطق والبرهان، وإنما بوصمها الذي تستمد قوته من وثوقيتها الدينية: هي، تارة إلحادية، وتارة شعوبية. وهي، مرة، زندقة، ومرة خروج ومروق. وهي، في الحالات جميعاً، مستوردة، هدّامة، مخربة.

ليست ثقافة «الأصل»، بسبب من هذا كله، وسيلة لتحويل الواقع معرفياً، وإنما هي، بالأحرى، وسيلة لتمويهه. وهي لا تضيف شيئاً إلى ما فيها، ذلك أنها ليست سؤالاً وإنما هي جواب. على النقيض من المعرفة الحقيقية التي هي سؤال دائم، والتي هي تبعاً لذلك بحث دائم من أجل مزيد من الكشف المعرفي. ولئن طرحت هذه الثقافة الوثوقية سؤالاً فإنها تطرحه من حيث إنه فرصة تتيح لها أن تكرر جوابها عنه. إنها، بتعبير آخر، لا تطرح أي سؤال يقتضي جواباً من خارجها، وإنما تطرح الأسئلة التي توفر لها مزيداً من الفرص

لتعميم أجوبتها. وهي، حتى حين تتصدى لمعرفة الواقع، لا تفعل ذلك لكي تعرفه بذاته ولذاته، وإنما لكي ترى فيه نفسها: ما يلائمها، وما يزيدها وثوقاً بما تذهب إليه. فكأن الواقع معروف لديها، سلفاً، أو كأنه، دائماً، بمثابة الجنين في رحمها.

إنها، في هذا كله، تحولُ دون أن يدخل بُعدُ العلم في حياتنا النظرية والعملية. تطيل كذلك الأمد الذي لا ننتج فيه غير التوهم. ولا أعني ببعد العلم مجرد الإفادة من منجزاته وتطبيقاتها الصناعية، وإنما أعني دخوله منهجاً أساسياً في التفكير، وفي النظرة إلى العالم والإنسان، وفي إنتاج المعرفة، وفي تحويل الواقع. دون ذلك ستكون إفادتنا مما نسمّيه بالتقدم التقني على النقيض مما نرجوه: سنكون كمن يستخدم هذا التقدم من أجل خدمة التخلّف ـ تماماً، كما نفعل اليوم.

❊

المجتمع العربي كله يتقلّص في النظام. مؤسسات المجتمع الاقتصادية والثقافية والإعلامية والتربوية، كلها مؤسسات سياسية مرتبطة بالنظام ـ بآليته السياسية، خصوصاً. بدلَ أن يكون النظام مظهراً تنظيمياً أو تنفيذياً لطاقات المجتمع وفعالياته وإراداته، كما هي الحال في المجتمعات الحية، يصبح مركزاً يمتصّ هذه الطاقات وهذه الفعاليات، وهذه الإرادات، ويمحورها حوله.

ومن هنا تتعطل قوة الشعب، وتحل محلها قوة النظام. وفي هذا يبدو الشعب كأنه مغلوب سلفاً: مشلول من داخل. لذلك لا يقدر أن يقاوم الخارج. احتكر النظام المقاومة، بسياسته هذه وعزل الشعب. إذ بهذه السياسة انعكست الآية: بدل أن يكون النظام قوة من قوى الشعب الكثيرة، أصبح الشعب كله قوة لخدمة النظام. ومن هنا نفهم كيف تبدو ثروات العرب وقدراتهم الإنسانية معطلة، لا تفيد في تحريرهم أو تقدمهم، بل على العكس تساعد في إبقائهم أسرى نظام هو بدوره أسير. إذ هل يقدر النظام الذي يستمد بقاءه من استعباد الداخل، إلاّ أن يكون أسير الخارج؟

❊

كان الزمن بين يديه نسيجاً يغسله كما يغسل قميصه، أو يكنسه كما يكنس المكان الذي يجلس فيه. يبدو أنه تعب، الآن. ويُخيّل إليه أنّ كل شيء حوله يتأوّه ويصرخ.

ليس في الأرض مكان يتعذب دون جدوى أو معنى كهذا المكان.

ـ ماذا؟

كأنه هنا، لا لكي يجيب، بل لكي يسمع. ارفعوا هذا الرداء عن جسده، وانظروا إلى ذلك الجرح الذي لا يشفى. إن له أسماء ثانية.

أحياناً يُسمّى التاريخ، وأحياناً يُسمّى الوطن.

*

الجنس نقطة لقاءٍ بين البيولوجيّ والثقافيّ.

لذلك، لا بدَّ في تحليل الفكر العربي من ربط الظواهر النفسية ـ الجنسية في الحياة العربية، بجذورها البيولوجية من جهة، ومتفرعاتها الثقافية من جهة ثانية.

*

لا شيء، اليوم، في الثقافة العربيّة، أكثر إغراءً (وإلحاحاً في الوقت نفسه) من أن ندرس علاقة الفرد العربي بأشياء الجنس، مع حياته الذهنية والنفسية: سلوكه الأخلاقي والاجتماعي، وطرائق تفكيره ـ الدينية، والإيديولوجية، وحتى الفنية ـ الجمالية.

*

لا يقدر التحليل القائم على التبسيطية الطبقية أن ينفذ إلى عُمْق البنية الثقافية. فهو تحليل من خارج، عدا أنّه اختزاليّ.

الشأن الثقافي عموديٌ في حياة المجتمع، ولا يمكن أن يحيط به التّحليل الأفقي. إنه يقتضي تحليلاً متعدد الأبعاد، ومن داخل.

*

يكاد التحليل الدقيق أن يحوّل موضوعه إلى غبار ـ إمعاناً في الاستقصاء، وتمسّكاً بالوضوح.

هل نطمح إلى أن يفكّك الفكر العربي موضوعه نقطةً نقطةً، وذرّةً ذرّة؟ اليوم، غداً، ذات يوم..؟

*

«ليست الفلسفة مقالة في الحقيقة، إنها تتألف من قضايا معقولة، تُطرح للمناقشة»، يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور.

ألا نجد في هذا القول بعض ما يفسّر وجهاً من وجوه أزمة الفكر العربي؟ يتمثل هذا الوجه في كون الفكر العربي، بمختلف اتجاهاته، لا يطرح قضاياه، إلاّ بوصفها حقائق لا تقبل المناقشة، معروضة لكي تؤمن بها أو لكي ترفضها. فهذا الفكر يقدم نفسه، بمختلف اتجاهاته أيضاً، على أنه بريء من الخطأ!

إنّ فكراً بريئاً من الخطأ ليس إلاّ وهماً. الوهم، بالأحرى، خيرٌ منه.

*

«تصارعت، حقّاً، مع نيتشه الذي عناني أكثر بكثيرٍ من ماركس. فهذا لم يغيّر شيئاً، بالنسبة إليّ، حقّاً أو باطلاً. وذلك بخلاف نيتشه الذي يصوغ الاتهام الأكثر جذريّةً لما أتمسّك به تمسّكاً كاملاً، بحيث أنّه يقدم لي نفسه، بوصفه المحاورَ الأساسيّ». يقول بول ريكور أيضاً.

هنا كذلك أمثولة للمفكر العربي: المفكر الحقيقيّ يحبّ المفكر الآخر الذي يزعزع يقينه!

الفكر حوار.

لا يحاورك الشبيه، بل يحاورك النقيض.

*

«وريثٌ» ـ سياسةً، أو تجارة،

عاطلٌ عن العمل، أو نصف عامل،

أميّ، أو نصف متعلّم،

مهاجر خارج الحدود، أو داخلها:

تلك هي «صورة» الشبّان اللبنانيين، «بناة الغد» ـ الذين أنتجتهم الحرب الأهلية اللبنانية. ولئن كان في هذه «الصورة» شيءٌ من التبسيط، فإن فيها كذلك الشيء الكثير من الواقع.

إلى أيّ مدى سيكون مستقبل لبنان على صورة هؤلاء «البُناة»؟ ولنترك الكلام على «تأصّل» الطوائف، وعلى الاتجاهات والإيديولوجيات والأفكار التي ترجّ لبنان شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، كأنه أرجوحة.

أهي «صورة مصغّرةٌ» لبناة الغد ـ العرب؟

❊

ـ في رأي عزرا باوند أن الهموم المشتركة التي تحرك الناس ثلاثة: «المال، والجنس، والمستقبل».

ـ ربما. لكن، هل تظن أن هذا القول ينطبق تماماً على الناس، عندنا؟ ألا ترى أن علينا أن نضع بدلاً من كلمة «المستقبل» كلمة «الماضي»؟

❊

يقاتل لكي يثبت أمراً ماضياً يخلخله المستقبل، أو ليحمي واقعه من التغيّر: يبدو، في الحالين، كأنّه لا يقاتل دفاعاً عمّا يولد، بل دفاعاً عما مات أو في طريقه إلى الموت.

❊

بعضهم لا يكترث بالمستقبل لأمر آخر: يؤمن بأن المستقبل غيب، وإذاً، لا يعلمه، ولا شأن له به. يترك أمره إلى «القدر».

«إلى القدر»: عبارة تعني على الصعيد العملي ـ الحياتي «إلى الآخر».

❊

المستقبل، بوصفه غيباً، هو عند بعضهم، موطن الأشياء التي لا حيلة للإنسان فيها، ولا قدرة له عليها. كأنه، عندهم، موطن العطالة الإنسانية، موطن العجز.

المستقبل، في هذه النظرة، ليس إلاّ ماضياً يقف على باب الحاضر، أو هو موت مسبّق.

يستعدّ بعضهم لملاقاة المستقبل، كأنه يستعدّ لملاقاة الموت.

لِمَ الانشغال، إذاً، بالمستقبل؟

كأنّ المستقبل في هذه النظرة هو، تحديداً، الآخرة.

*

إذا كان سرّ انشغال الكثرة الغالبة منا، نحن العرب، بالمال والجنس معروفاً، أو يمكن الكشف عنه، فإن سرّ انشغالهم بالماضي أمر محير. وهما، في كل حال، متناقضان: الأول يشير إلى التشبث بالحياة، ويشير الثاني، على العكس، إلى هيمنة فكرة الموت.

الأكثر تناقضاً هو أن الناس عندنا يهتمون بالماضي، لفظياً. في حين أنهم، واقعياً، يهدمونه باستمرار.

يكفي أن ننظر إلى المدن العربية القديمة ـ وإلى ما بقي منها.

*

ألا يعني موقفنا هذا من الآخر غير العربي، سواء كان غربياً أو شرقياً، أننا نسلمه مقاليد المستقبل؟

نحن هنا، نسلك ونفكر كأننا لا نرى أمامنا إلاّ الموت. وهو، وفقاً لهذا القول نفسه، يسلك ويفكّر كأنه لا يرى أمامه، على العكس، إلاّ الحياة. نحن لا نرى إلاّ «الآخرة»، وهو لا يرى إلاّ الولادة المتجددة.

ألهذا نحرص على أخذ منجزاته التي تحسن طرق حياتنا، ونرفض، في الوقت نفسه، فكره الذي ابتكر هذه المنجزات؟ نأخذ منه «الآلة» وننبذ العقل الذي أبدعها. كأن الآخر عندنا هو مجرد يدين وقدمين. مجرد آلة.

أليست الصورة التي يكوّنها الإنسان عن الشيء، هي على نحو ما، ذاته نفسها؟ فإذا كان الآخر هو هذه الصورة التي نكوّنها عنه، فنحن في علاقتنا معه، وضمن حدودها، لسنا شيئاً آخر إلاّ هذه الصورة نفسها. نحن في هذا لا نختزل

وجودنا وحده، وإنما نختزل كذلك العالم، من حيث أن المعروف هو دائماً على قدر العارف: لن يكون العالم، في نظر «الجاهل» إلاّ «جهلاً».

*

حقاً، هناك «موسيقيون» لا يرون من الكمان غير الخشب.

حقاً، هناك إسكافيون يصرّون على أن عملهم الوحيد هو العزف على الكمان.

*

أوافقك، أيها الصّديق، في كثير مما تقوله عن النظرة الاستشراقية إلى العرب، والمسلمين، بعامة.

غير أن فهم نظرة الآخر إلى العربي، لا يكتمل إلاّ بفهم نظرة العربي نفسه إلى الآخر.

لا نستطيع أن نقبض، بشكل عميق وشامل، على معنى «الاستشراق»، إلاّ إذا قبضنا، بشكل عميق وشامل، على ما يقابله: معنى «الاستغراب».

تاريخياً، أولاً.

من الناحية الفلسفية، رأى العرب في الآخر غير العربي، اليوناني على نحو خاص، معلّماً أول: لا تعي الذات نفسها، ولا تكتمل إلاّ به، بهذا الآخر ـ المختلف، فهو بعد تكويني من أبعادها.

ذلك ما أفصح عنه الفارابي وابن سينا وابن رشد.

وهذا ما أفصح عنه، في عصرنا الحاضر الشعر: «أمير الشعراء» العرب في القرن العشرين، كما يجمع على ذلك الأساتذة والأكاديميون العرب، أحمد شوقي، يذهب في نظرته إلى الآخر، أبعد مما ذهب أسلافه الفلاسفة.

اقرأ، تمثيلاً لا حصراً، قصيدته في شكسبير، وقصيدته في باريس، وقصيدته في الطيّارين الفرنسيين: «آية العصر في سماء مصر»: الآخر هنا نموذج مثالي، وإنسان أعلى.

مقابل ذلك، من الناحية الدينية، نرى موقفاً آخر ـ نقيضاً، ويمثله،

أساسياً، الإمام ابن تيمية، يتابعه في ذلك الجمهور الإسلامي الواسع: الآخر هنا «ضلال» كامل. ونبذه من المقومات الأساسية للذات. بل إن أصالة وجود الذات تقارن بمدى نبذها للآخر ـ وبخاصة، على الصعيد الديني ـ المعرفي.

ما رأيك في هذا «الاستغراب» العربي ـ الإسلامي؟

عندما تفصح عن رأيك هذا، سيكون رأيك الآخر في «الاستشراق»، أكثر دقة، وأكثر إحاطةً وموضوعيّة.

❊

يتحدث بعضنا عن الثقافة العربية كمن يتحدث عن سفرٍ بلا مكان (أو مكان بلا سفر)، وعن موج بلا بحر (أو عن بحرٍ بلا موج).

❊

طول القرن العشرين، عصر التغيّرات الكبرى، كنّا نحن العرب نتباهى ـ أو هكذا سيقال عنا ـ بكوننا جيشاً ضخماً من الفراشات، يمضي أيامه في الهجوم على النار، والسقوط فيها.

❊

ما أراه بعيني مخيلتي،
ليست له أية علاقة بما أراه بعيني واقعي.
على العكس تماماً مما يقوله الكاتب الألماني «أشيم دارنيم»:
«بصعوبة،
أميّز بين ما أراه بعين الواقع، وما يراه خيالي.»
كم كان سعيداً صاحبُ هذا القول.

❊

للكلمة هي كذلك عمر.

فهي تُستنفدُ وتزول من حركة الاستعمال، أو يمكن أن تُولد من جديد. وهكذا فإن للكلمة عمراً ـ لغوياً، من ناحية، وشعرياً من ناحيةٍ أخرى. فالكلمة

تُولد وتموت، وهذا الجانب من عمرها، يُعنى به عالم اللغة وربما عالم الاجتماع. والكلمة أيضاً تشيخ وتُسْتنفد، وهذا الجانب يُعنى به الشاعر، فيحرص على أن يشحن الكلمات التي يستخدمها بلهب جديد، يجعلها في فتوة دائمة ـ أيْ في حركة مستمرة من الولادة المستمرة. ولهذا، يُخلّصها من طرق استخدامها السابقة، ويغسلها من العلاقات التي هي أشبه بالبقع والتورمات التي تقودها إلى الهرم. وهو، في هذا، يُلغي عمرها السابق ويلغي بهذا الإلغاء مفهومات وأساليب هي الأخرى مستنفدة.

هكذا تظل الكلمة في الشعر، بؤرة إشعاع في نسيج الكتابة، تقذف ما يشبه البريق. ونظل نسمع حول دلالتها، أصداء لدلالات أخرى، ونشعر أنها ملتقى: نقطة تقاطعٍ لإدراكات متعددة، وتداعيات متنوعة.

إن اللغة مطرٌ وطين في آن: بالكلمات نفسها، يصنع بعضهم الينابيع، ولا يصنع بعضهم الآخر غير الوَحْل.

*

إذا كان الكلام على شيء ما تصويراً له، فإن هذه الصورة قد تكون متطابقة مع هذا الشيء، وقد تكون، على العكس، متباعدة. لكن، ما المقياسُ في تحديد ذلك؟ سؤال تتعذّر الإجابة عنه ـ فهناك دائماً فراغ ما، بين الاسم والمسمّى، أو الكلمة والشيء. والفكر هو الحركة التي تُحاول أن تملأ هذا الفراغ. لكنه فراغ لا يمتلئ، لأنّنا حين نفترض امتلاءه، نفترضُ في الوقت ذاته المطابقة الكاملة، النهائية بين الكلمة والشيء، أي نفترض توقف الإنسان عن السؤال والبحث، وبالتالي توقف الفكر.

ومن هنا، ليست الكلمات صوراً للأشياء، أو محاكاة لها. إنها، على العكس، مجرد رموز واصطلاحات. وهي إذاً ليست تسمية، بقدر ما هي فعل وفعالية ـ أي أنها تتضمن بُعدَ التغيّر، بفعل الفُسحة الدائمة التي تفصل بينها وبين الأشياء. وهكذا تكونُ الكلمات فعلاً خاصّاً لإعادة إنتاج الأشياء، لا لتسميتها التي تتطابق معها تطابقاً تامّاً. وهذا ما يفسّر كون الحقيقة والمعرفة نِسبيتين،

وكيف أنَّ سؤال المعرفة والحقيقة يبقى سؤالاً مفتوحاً.

*

حين تكون القصيدة أسطورة/ رمزاً، لا تعود وحيدة المعنى، وإنما تصبح وسطاً للمعاني. ذلك أن الأسطورة الرمز بؤرة من التلويحات والتلميحات والإشارات، تطلق الخيال، وتتيح للقارئ أن يسير في المنحى المعنوي الذي يستجيب لتجربته وتداعياته. وهذا ما يخلق تعددية المعنى.

*

الشعر هو من اللغة جسدُها وحبُّها. ويرتبط الإبداعُ (التجديد، الحداثة) جوهرياً، بهذا الجسد وبهذا الحب. دون ذلك، تكون الكلمات والأشكال كمثل قوافل ترحل في اللغة، كأنها ترحل في صحراء.

وانظروا: ثمة كلمات/ قصائد غير قادرة على الحركة، تسير محدودبةً على عكازين. واقرأوا: ثمة كلمات/ قصائد لا أرجل لها: لا ترقص، بل تزحف.

*

يكتب، ـ

لكن «كمن يعصر العنب، لا كمن يشرب الخمر».

*

أقول: حجر، شجرة، بحر، شعب. . . إلخ، بطريقة «واقعية»، برؤية «واقعية». لكن سرعان ما يبين لي أنني لا أكشف عنها، بقدر ما أحجب الأساس ـ الجوهر الذي لا وجود لها إلاّ به: لا أكشفُ إلاّ سَطحاً «لغوياً». اللغة هنا تسخر مني، وتلعب بي: أحاول أن أقولَ حضور الأشياء، فأكتشفُ أنني لا أقول إلاّ غيابها. و«الواقع» هنا هو الذي يحجب الواقع.

ألهذا، قال الشاعر الفرنسي تريستان كوربيير: «ينبغي أن لا نرسم إلاّ ما لم نرهُ، وما لن نراه أبداً»؟

وربما، لهذا قال الصوفيون قبله إنّ الكلام على الرسم (الأثر الظاهر) ليس كلاما على الحضور، بل على الغياب. ذلك أنّ الظاهر غائب وإن كان حاضراً.

أمّا رمزُ الحضور فهو، على العكس، المحو ـ امحاء الظاهر في الباطن، أو العالم في اللّه، أو الواقع في الغيب. فالغيبُ هو الحضور المطلق، أو هو «الواقع» الحقيقي.

وهذا «الغيب» هو ما سَمّاه السورياليون، «ما وراء الواقع».

❊

«اقرأ باسم ربّك. . . الآية»: لا تعني اقرأ ما «كُتب» وحسب، وإنما تعني كذلك «اكتب»، وفقاً لهذه القراءة.

إن النص الديني الأول يؤسس الكتابة في ذاكرة القراءة الأولى التي هي قراءة دينية.

وعبثاً نحاول أن «ننقد» الكتابة العربية، «بقديمها» و«حديثها»، وأن «نفهمها»، إذا لم ننطلق، بدئياً، من النص الديني الأول الذي أسَّسها وصار ذاكرة لها، ومن القيم والعلاقات التي أرساها هذا التأسيس.

❊

تدفعني خبرتي البسيطة على مدى نصف قرن إلى التوكيد، باستمرار، على ضرورة ردّ الكتابة الشعريّة إلى أصلها، بوصفها عصيّةً على التّحديد. كلّ عملٍ إبداعيّ كبير ينطوي على بذورٍ لتحديد هذه الكتابة تحديداً مُخْتلِفاً. ومن هنا يتعذّر تحديد الكتابة الشعريّة، بشكلٍ قاطعٍ ونهائيّ. ليس لأنّها تغيّرٌ متواصِلٌ وحسب، بل لأنّها كذلك التباسٌ في مستوى الوجود.

ثم كيف نحدِّد ما لا يكتملُ نموّه، أو ما لا حدَّ لنموّه؟

كيف نأسر في قفص الحاضر مجهولاتٍ تجيء من المستقبل، ولا نهايةَ لهذا المجيء؟

❊

الشعر ممارسة كلامية تستخرج من اللغة إمكاناتها وطاقاتها التي لم تُعرف. فكأن الكتابة الشعرية هي دائماً أمام اللغة لا وراءها.

❊

الخَطُّ امتدادٌ للصوت. الكتابة صوتٌ «مَنْحوت». القراءة كتابَةٌ أخرى،

صوتٌ آخر. من لا يعرف أن يقرأ لا يعرف أن يكتب. إخراجْ الكتابة في صوتٍ هو امتدادٌ طبيعيٌّ لها: كما لو أنّنا «ننحت» الكلمات في أصواتٍ وحركات. كما لو أَنّنا نعطي للإيقاع جسداً حركيّاً ـ صَوتيّاً. كما لو أنّنا نُوقِظ الأجسام النّائمة في الكلمات.

❊

في الكلمات أجراسُ موسيقى. الكتابة وحدها لا تَسْتَنْفِدُها. الكتابة، أحياناً، اختزالٌ للمعنى. لكي نُفْسِحَ لمعاني الكلمات مدىً أوسعَ، لا بُدَّ من أن تُقرأَ بصوتٍ عالٍ. كأنَّ الصّوتَ والمعنى يتلازمانِ عُضويّاً.

❊

في كلّ «خضوعٍ» للقاعدة أو للقانون، نوعٌ من «خيانة» الكتابة.

❊

الحرّية خطرٌ عالٍ جدّاً، خطرٌ لا تكون الحياة، بدونه، ولا تكون الكتابة إلاّ نوعاً عالياً من الرّياء.

❊

ليس لِلشّاعر الحقيقيّ «شعبٌ» جاهزٌ، سلَفاً. لا يخلق الشاعر الحقيقيّ كتابته وحدها، وإنّما يخلق كذلك «شعبه»: يفتح له أُفقاً آخر لا يعرفه، أفقاً للنظر، والوعي، والفهم، والتذوّق.

❊

يحتاج القارئ العربيّ إلى الذهاب أبعدَ مِمّا ينفّسُ عنه كَرْبَ الأيام. يحتاج إلى ما يهبط به عميقاً، عميقاً ـ إلى ما يرجّ ويُزَلْزِل.

❊

قَلَّما ينفصل الشعر عن الحدث. لكن هناك حَدثُ مناسبةٍ ظَرْفِيّة. وهناك حَدثُ وَضْعٍ تاريخيّ.

الشعر في الحالة الأولى يصدر عن رؤيةٍ أفقيّة ـ خَيْطيّةٍ وخَطّية. ويَنْدرج في الرّؤية الجماعيّة السّائدة.

الشعر في الحالة الثانية يصدر عن رؤيةٍ عموديّة تخترق التّاريخ كلّه. رؤيةٌ تُذيب البُعْدَ الجماعيّ في حركيّتها، وتتجاوزه. رؤيةُ استضاءة وإضاءةٍ، ترتبط برؤيةٍ حضاريّة عامّة، وبحركةٍ تاريخيّة خَلاّقة.

*

يُلاحظ كلّ معنيّ بحركة نشر الشعر في البلاد العربيّة أَنَّ النّاشر لا يهمّه الشّعر في ذاته، بقدر ما يهمّه تَسويقه، (وليس الحقّ هنا على النّاشر، وحده).

هكذا يأخذ الشاعر «أهميّته»، عمليّاً، من أهميّة الشّبكة التّسويقيّة التي تُحيط به. وهي شبكة تجاريّة ـ سياسيّة ـ إيديولوجيّة، محبوكة بالوسيط، والنّاشر، والموزّع، والمنظّم، والمنسّق، والدّاعية، والمذيع، والحليف... إلخ. وفي مثل هذا المناخ، وهو يزداد اتّساعاً وإحكاماً، تَنْطمِسُ أو تُطْمَسُ الجوانبُ الخَلاّقة في حركة الكتابة الشعرية العربية، وتَبرزُ أو تُبْرَز الجوانبُ «الإعلاميّة».

أظنّ أنّ هذه الشّبكة، وَبِخاصّةٍ ما اتّصل منها بالأجهزة السّلطويّة، ومن ضمنها الرّقابة، تمثّل العناصر الأولى والأكثر فعاليّة في إفقار الثّقافة العربيّة، وفي عَزْلِ الإبداعيّة العربيّة، وتَهْميشها.

*

من يعرف كيف يقرأ الشعر، يَتحوّل هو نفسه إلى شعر.

*

لِلعشّاق، أقدّم هذه المراتب التي قرأتها مصادفةً في معجم «لسان العرب»:

١ ـ مراتب الحب: العلاقة، الصَّبَابة، الغرام، العشق، التّتيّم.

٢ ـ مراتب اللَّيل: الشفق، الغسَق، العَتمة، السُّدْفة، الفَحْمة، الزُّلَّة، الزُّلْفَة، البُهْرَة، السَّحَر، الفَجْر، الصُّبْح، الصّباح.

٣ ـ مراتب النّهار: الشروق، البكور، الغُدوّ، الضُّحى، الهاجرة، الرَّواح، العَصْر، القَصْر، الأصيل، العَشيّ، الغروب.

*

حيث لا حُب،

لا صداقة، ولا مكانَ إلاّ للقبح.

لهذا، لا تَرْتسم طريق الإنسانِ الملكيّة لوعي ذاته ووعي الآخر كما ترتسم في الجنس، وفي الإبداع.

النّشوة التي تتولَّد عن كليهما إنما هي تجربةٌ في ما يتجاوَزُ الجسديّة. إنها دخولٌ في اللاّمرئيّ، وفي ما لا ينتهي. إنها تجربةٌ محسوسة في تَخطّي المحسوس.

هكذا تتجلَّى الكينونة أوّلاً في البَشَرةِ. في الجِلْد. وفي اللّغة.

*

في أيّامه الأخيرة،

كان يشعر أَنَّ هواءه يَعْصفُ،

وأَنَّ جسده يزدادُ حنوّاً على طبيعته.

كان يشعر كأنه يعيش

بَحْثاً عن شيءٍ

ليس في خزائن الواقع.

كان يتسلّح بكلماته، مُرْتَطِماً بالهاوية،

كمن يَصْنَعُ مِن خطواته ساعةً رمليّةً،

ومن زفيره عَدّاداً للوقت.

كمن يؤسّس، من جديدٍ،

لحقوق الشّعر التي هي حقوق الحبّ.

فجأةً، المصادفة، ـ

كان جسدها يرقص منفرداً

دخلَ جسدُه في هذا الرَّقص.

اتّحدا، مَحْفُوفَيْنِ بالضّرورة.

كلاهما صارَ فارسَ الهجوم
لا تقدر أن تهربَ منه حَتَّى الأشياء الهاربة.
وأخذَ كلاهما يَصْنَعُ، من جديد،
لحياته وموته،
فضاءً آخر.

(نويهاردنبرغ (ألمانيا)، ٧ حزيران ٢٠٠٣)

❊

لماذا يُصرّ الشعر العربي، في معظمه، على أن يخدم جميع الأنظمة، إلاّ نظامَه الخاصَّ به هو ـ نظام الفنّ؟

❊

لا يكونُ الإنسان في ذروة إنسانيّته إلاّ في أحضان أمّه ـ الكرة الأرضيّة: «جُرْماً صغيراً»، «يَنْطوي فيه العالم الأكبر.»

❊

أَلا تحتاج الكتابة الشعريّة، وكلّ كتابةٍ، في هذا العصر المركّب، الأرضيّ ـ الفضائيّ، إلى رؤيةٍ جديدة تقوم على تفاعل المعارف وتكاملها، وعلى التنوّع، وعلى اختراق الحدود؟

أَلا تحتاجُ إلى مخيّلةٍ جديدة، وجماليّةٍ جديدة؟

❊

في حديثٍ مع الشاعر الإيطالي فرانكو لوي Franco Loi في بيته بميلانو، والذي يكتب باللّغة الميلانيّة الدّارجة إضافةً إلى كتابته باللّغة الإيطاليّة القوميّة، قال لي:

«حتى سنة ١٨٧٠، كانت اللّغة الإيطالية القوميّة لا تتجاوز الثلاثة بالمئة من مجموع اللّغات الدّارجة في إيطاليا. فهي لغة حديثة جدّاً. ولم يكن هناك، والحالة هذه، تواصلٌ بين الكاتب الإيطالي والمواطن،، على مستوى إيطاليا، بوصفها وطناً سياسيّاً واحداً. فالسيّاسة هي التي فرضت اللّغة القوميّة الواحدة.

دانتي، مثلاً، كتبَ كما يعرف الجميع باللّغة الفلورنسيّة الدّارجة، عِلماً أنّ فلورنسة هي المؤسّسة الأولى لفكرة القوميّة الإيطالية، وللمصارف.

كتبَ بالدّارجة أيضاً بترارك وبوكاشيو.

وليوباردي الذي هو آخر كبار الشعراء الإيطاليين، لم يكن يعرفه أحدٌ في وقته.

لكن لا علاقة للكتابة بالدّارجة في إيطاليا بأيّ بُعْدٍ سياسيّ أو أيّة نَزْعةٍ إقليمية انفصاليّة.»

وقال: «لا أرى، الآن، في إيطاليا شعراً عظيماً. غير أنَّ فيها شعراً جيّداً. مثلاً: بالديني (Baldini)) ولوتسي (Luzi) شاعران جيدان وليسا عظيمين. لكن أتمنّى أن يُصبح الشعراء الجيّدون شعراء عظماء.

ليس في إيطاليا رؤية عظيمة للعالم. إيطاليا نفسها ليست عظيمة.»

وروى ما قاله مرّةً جياكومو نوفينتا (Giacomo Noventa)، (كان يكتب بلغة البندقية التي وُلد وعاش ومات فيها) ـ روى قوله في إحدى مقالاته: «في ما يتعلّق بالشعر واللاّشعر في إيطاليا، قلت إن الشعر الإيطالي الحديث غير موجود. قلت إنّ سابا (أمبيرتو)، ومونتالي (أوجينيو)، وأونغاريتيّ (جبوزيب) نَظّامون وليسوا شعراء. لكن لم يقتنع أحدٌ بهذا القول. مع ذلك، ومع أنّ لهؤلاء الثلاثة أتباعاً، فإنني أكرّر أنّ سابا ومونتالي وأونغاريتيّ نَظّامون وليسوا شعراء، وأنّ الشعر الإيطالي بالمعنى الدّقيق غير موجود.»

وروى عنه أنّ أحدَ تلاميذه سأله:

«ـ ما رأيكَ في شعرك؟

فأجاب:

ـ أنا كبير الصّغار في القرن العشرين».

غير أنّ فرانكو لوي يصفه بأنه «شاعِرٌ عظيم».

وعندما تطرّقنا في الحديث إلى الكلام على الإنسان ووضعه في العالم الحديث، قال:

«لا أعتقد أنّ الإنسان يجيء من المادّة العاديّة المعروفة. مادّة الإنسان خفيّة وشَفّافة. الإنسان أعظم من ظاهره الجسمانيّ. أعتقد أنّ هناكَ ما هو أبعد من الحياة التي نعرفها، فتاريخ الإنسان جزءٌ من تواريخ أخرى عديدة.

الإنسان صورةٌ أيضاً. والموت هو موتُ الصّورة. ولهذا أرى أنّ مشكلة العالم ثانويّة، إذا قسناها بالمشكلات التي يطرحها مصير الإنسان.».

وأشار، في هذا الصدد، إلى ما قاله مرّةً عزرا باوند: «يجب أَنْ أعتذرَ، لأنّني اعتقدتُ أنّ في إمكاني بناء فردوسٍ على الأرض.»

❊

ختم فرانكو لوي حديثه بقراءة قصيدة بلغة ميلانو الدّارجة، يردّدها البسطاء في الحانات الإيطالية:

«رأيت الموت يركض ورائي

قلت له: سلاماً،

وَاخْتَبأت.

كان يبحث عنّي

وأنا كنت وراءه.

قَحْبٌ بَشِعٌ

يَبْحث دائماً عن مأوى.»

❊

سواءٌ كان الشعر سفراً في الخارج وأقاصيه، أو في الدّاخلِ وأقاصيه، فقد عشتُ فيه وأعيش داخلاً هو في الوقت نفسه خارجٌ، وخارجاً هو في الوقت نفسه داخل.

وما كتبتُه لم يُفْصِح عنّي، بقدْر ما يْشير إلى ما كنتُ أودّ أن أُفْصِحَ عنه. فالشعر، بالنسبة إليّ، تكملةٌ للإنسان وليس صورةً عنه.

ولم أُعْنَ أبداً بأن أخلقَ تناغماً بيني وبين العالم. عَنَتْني، على العكس، وتعنيني المسافَةُ التي تقومُ بيننا. وهي مسافةٌ ـ هاويةٌ لم أكتب لكي أُلغيَها أو

لكي أتجاوزَها، بل كتبتُ وأكتب لكي يكون ما أكتبهُ طوافاً فيها، واستقصاءً لها، ورَصْداً لأبعادها.

ومع أنّني مأخوذٌ بالبحث عن المعنى أو عن معنى، فإنني أشعرُ آنّ هويّتي ليست في ما يثبت، بل في ما يَتحرّك: أشعر أنني مِن جهة الموج.

عَلّمتني تلك المسافة ـ الهاوية أنّنا لا نقدر أن نفهم مشكلة فهماً حقيقيّاً إلاّ بمشكلةٍ أخرى، وعبْرَها، وفي ضوئها. كأنّ الإنسان لا يتقدّم، منتقلاً من الظّلام إلى النّور، أو من نورٍ إلى نورٍ آخر أقوى، بل إلى نوعٍ آخر من الظلام أقلّ كثافةً. وهذا الفَرْقُ بين الظّلامين هو ما أسمّيه النّور.

ومن حسن الحَظّ، حَظّ الإنسان والشعر معاً، أنْ ليس هناك وضوحٌ يكفي لإزالة الغموضِ ـ غموض الإنسان والعالم والأشياء. فلو كان الوضوح سيّد العالم، لفسدت الحياة، وانتهى الشعر.

*

أن نَقْرأ العالَم بالشعر، لا الشعرَ بالعالم: ذلك هو، فيما يُخيّل إليَّ، النّقْدُ الشعريّ الحقيقيّ.

*

عَلّمتنيَ اللّغة العربية وتُعلّمني أنّ الوطنَ ليس مجرَّد مكانٍ، أنّها هي نفسها الوطن.

وَلئن كانت الموسيقى تُحوّل المكانَ إلى زمان، وكان الرّسْمُ يُحوّل الزّمانَ إلى مكان، فإنَّ الشّعر، كما تعلّم اللّغة العربيّة، يجمع بين الموسيقى والرّسْم في زمانٍ هو نفسه مكان، وفي مكانٍ هو نفسه زمان.

وعلّمتني هذه اللّغة وتُعلّمني كيف تكون القصيدةُ عيدَ لغةٍ وصورٍ وإيقاعات، وكيف أقول: جَسدي بلادي.

*

جغرافيّاً، أنتمي إلى بلادٍ واقعةٍ في النّصف الشرقيّ من الكون. لكنني لست من الشّرق إلاّ بقدر ما أبتكرُ شَرْقيَ الخاصّ. ولا أنتمي إلى الشّرق، وطناً أو

مكاناً، إلاّ بقدْرِ ما ينتمي إليّ، هو أيضاً.

الشّرقُ، كما أعيشه، حضورٌ غياب. سديمٌ لا تعرفُ هل هو الطّينُ، أم اليد؟ الضوء أم الظلام؟ اللاّشيء أَمْ كلُّ شيء؟

الشّرق بالنّسبة إليّ هو ما لا يَتحدّد ـ هو الإنسان في تيههِ البَدْئيّ. وعندما أفكّر فيه، أتساءل:

هل يقدر الشعر، بوصفه السُّؤالَ الأكثرَ عمقاً وبعداً، والأكثر كيانيّةً، إلاّ أن يكونَ **شَرْقاً**، قليلاً أو كثيراً، بشكلٍ أو آخر؟

*

المعنى الأوّل الذي أَعْطَتْهُ اللّغة العربيّة للإنسان والوجود، أَعْطَتْهُ شعريّاً وبالشّعر. ربّما لهذا يقول التّوحيدي: «كلّما كنتَ بالكلام أحذقَ، كنتَ بالإنسانيّة أحقّ.»

ولا حِذْقَ بالكلام يفوقُ حِذْقَ الشّعر.

لا يكفي، إذاً، أن نترجمَ الإنسانَ بكونه «يعيش شعريّاً على الأرض»، وفْقاً لعبارة هولديرلن. ينبغي أن نُتَرْجمه ببيانٍ أكثرَ إيغالاً في الجَذْر: اللّغة قوامُ الإنسانِ، وماهيّتهُ المفتوحة، وفْقاً لعبارة التّوحيدي.

ولا تناقضَ بين العبارتين. إنّهما، على العكس، تتكاملان.

في هذا الأفق، لا تعودُ المسألة الشعريّة: هل «يوقّع» العملُ الشّعر، كما يعلّم التّقليدُ الذي يرى إلى الشعر بوصفه وظيفةً وأداةً، أو هل الشّعر هو الذي «يوقّع» العمل، كما يقول رامبو.

لا تعود، بتعبيرٍ آخر، مسألة بدائل. تصبح مسألةَ كينونةٍ وهويّةٍ ومصير.

وها هي الحياة العربيّة، ـ

لا نجد فيها لغةً خاصّةً بالعرب، يشاركون بها في بناء العالم.

لا في العلوم البَحْتَة،

لا في الفلسفة،

لا في الرّياضيات والإلكترونيات وعلوم الفضاء،

لا في العلوم الإنسانية نفسها.

وما بقي لهم من لغة الشعر يكاد أن يختنق.

كأنّ العرب ينتمون إلى الكون بالاسم والعدد، لا غير. نَعني عَرضاً.

لماذا إذاً لا تعيش اللّغة العربيّة نفسها في حالةٍ من الاختناق؟

ولئن كان مستوى العلاقة بالوجود في المجتمع تابعاً لمستوى العلاقة باللّغة والحسِّ بجماليّتها وبأنّها المكانُ الحيّ للذاكرة التّاريخيّة، وصلة الوَصْل الرّحميّة فَنّاً وفكراً بين الإنسان وحاضره، فمن الممكن القولُ إنّ الوجود العربي هو نفسه يكاد أن يختنقَ أيضاً.

لكن، في هذا كلّه، وعلى الرّغم منه، وربّما بفضله، لا تزال اللّغة ـ شعراً، حيّةً في كيانِنا، وتجري في جسدنا وتضطربُ في حناجرنا، كأنّ في ذلك ما يقول لنا: لم يبقَ للعرب، في غياب العلوم والرياضيات والفلسفة والتّقنيات، إلاّ الشّعر ـ طاقةً خَلاّقة تؤسّس لرؤيةٍ جديدة وحياة جديدة.

وهو، اليوم، بعد ألفي سنة من حياته بين العرب في المَتْنِ حيناً، وفي الهامش غالباً، يُواجه مصيره الأخير: إمّا أن يزول نهائيّاً، بفعل النّظام السياسي ـ الثقافي المهيمن، فيتحوّل إلى مدائح وأهازيج، ويتحوّل الشاعر إلى منتجٍ يلبّي ما يطلبه الجمهور،

وإمّا أن يَسْتَبِقَ، فيرى ويَسْتَشْرِفَ مُعْطِياً للإنسان والوجود معنًى أول، بعد معناه ـ الذي كان الأوّل.

(برينستون، آذار/مارس ١٩٩٧)

❊

مفهوم الأصالة من المفهومات الأساسية للثقافة العربية «الحديثة»، السائدة. وهو يكشف عن أمرين: التوكيد على الاختلاف، حين تكون المسألة مسألة المقارنة بين العرب والأمم الأخرى. والتوكيد على الائتلاف، حين تكون المسألة مسألة العلاقة بين العربي «الحديث» والعربي «القديم». وينتج عن هذا المفهوم موقف فني تقويمي يؤكد على أن الشعر العربي، اليوم، يجب أن يكون

نمواً تطورياً للشعر العربي القديم، أو على الأصح «ابناً» له. فللشعر القديم «نظام» فائق كامل: الجمال «صورته»، والحقيقة «فحواه»، والفضيلة «ممارسته». فإذا انحاز الشاعر العربي إلى غيره، فذلك لا يعني أن هذا النظام غير صالح، وإنما يعني أن الشاعر جاهل، وأن جهله يشوش طاقته الشعرية ويفسدها: الخطأ من الشاعر لا من النظام. لذلك لا قيمة لأي شعر عربي يتعارض مع هذا النظام، بل إنه لا يكون «عربياً».

هذا المفهوم بذاته، وبما يستلزمه على الصعيد الفني ـ التقويمي جزء أساسي من الممارسة الإيديولوجية السائدة. ففي هذه الممارسة علاقة عضوية بين «الكلام» و«السلطة»، بحيث أن «السيد» اسمه «الآمر» الذي لا يريد غير الطاعة، وأن هذه الطاعة تتم بمقتضى «الأصول». «السيد» هو، إذاً، المصدر «الأول» لمشروعية الكلام. حتى لفظة «السيد» نفسها ليست إلاّ تنويعاً سياسياً على لفظة «الأصيل». ومن هنا كانت «الأصالة» المصدر الأول لمشروعية الكلام. وهكذا يتبيّن أن مفهوم الأصالة في الممارسة الإيديولوجية السائدة، «استحداث» ثقافي ـ سياسي من أجل تسويغ استمرار السلطوية القمعية، أي استمرار الفئات التي «ترث» «الأصيل ـ القديم» في سيادتها وسيطرتها.

الذين يؤمنون بالثورة العربية الشاملة ويعملون لها، يرفضون، بالضرورة، الإيديولوجية العربية السائدة (على مستوى المؤسسات العامة، الرسمية). أي أنهم يرفضون، بالضرورة، مفاهيمها ومستلزماتها الثقافية ـ السياسية، والاقتصادية ـ الاجتماعية. والأصالة هي، بين هذه المفاهيم، الأكثر اكتنازاً بطاقة التمويه والتضليل، أي الأكثر مدعاة للنقد والرفض.

لكن رفض الأصالة كمفهوم لا يستدعي رفضها كلفظة. فمن الممكن أن نستخدم هذه اللفظة، ونعطيها دلالة جديدة، بمنظور إبداعيّ. ونحدد الأصالة، في ضوء هذا المنظور، بأنها فذوذية التجربة الإبداعية وفرادتها. هكذا حين أصف قصيدة بأنها أصيلة، لا أعني أنها صادرة عن أصل قديم، أو جارية مجراه، وأنها تكتسب أصالتها من تشبّهها بهذا الأصل. أعني، على العكس، أنها فذة، مغايرة للقديم، وأنها تتجه نحو المستقبل لا نحو الماضي، وأنها أصل

ذاتها، (طبعا، لا بمعنى أنها منفصلة عن الشعب والواقع... إلخ. بل بمعنى أنها ليست ابنة نموذج ـ أب، وأن لها بنيتها الفنية الخاصة بها، ورؤياها الخاصة بها، وعالمها الخاص بها).

الشعر العربي الذي يمكن أن نسمّيه أصيلاً، في ضوء هذا المنظور، هو الشعر الذي يبحث عن نظام آخر غير النظام الشعري القديم. هو الذي يصدر عن إرادة تغيير النظام القديم للحياة العربية، وعن طموح الفئات الجديرة بهذا التغيير، والقادرة على تحقيقه، والعاملة له، لأنه قضيتها الأولى ومصلحتها الأولى، ولأنها، بذلك، تمارس دورها التاريخي والطبيعي. إنه الشعر الذي يغير أولاً طريقة استخدام أدواته، لكي يستطيع أن يغيّر طريقة التذوق، وطريقة الفهم، ولكي يتغير، تبعاً لذلك، دور الشعر ومعناه، عما كانا عليه في النظام القديم للحياة العربية.

(**السفير**، ١٢ نيسان ١٩٧٥)

*

أتابع في الكتابة (الفنية)، شيئاً يفلت مني، باستمرار: شيئاً يشبه ما ننتظره في قراءة «ألف ليلة وليلة»، لكنه يرجئ دائماً، مجيئه. يتجدد، ويتجدد كذلك، انتظارنا.

الكتابة، بالنسبة إليّ، هي هذا البحث السري الغامض من أجل أن نقول ما ننتظره. وقراءة هذه الكتابة هي كذلك بحث سري، لا يُدرك من هذا الذي ننتظره إلاّ الشبح.

كأننا، كتّاباً وقرّاء، نبحث في النص الفني عما لا يمكن أن نجده، أو كأننا نريد أن نبلغ ما لا يمكن بلوغه.

*

كل شيء ممكن، لكن لا شيء ممكن: أليس هذا مأزق الكتابة؟

*

لا يفكر الشاعر في «القاعدة» حين يكتب. اللّغة كامنةٌ، حيّة فيه، قبل القاعدة.

إنه يجد نفسه، فيما يكتب شعره، سابحاً في بحر اللغة. حتى أن الكلمات التي يستعملها تبدو، في سياقها الذي يبتكره، كأنها لا تخرج من المعجم، وإنما تخرج من سياق وجوده الثقافي ـ الاجتماعي، من التموج اللغوي ـ الحياتي الذي يتحرك داخله وينمو فيه. بل إن هذه الكلمات تفقد دلالاتها المعجمية. حتى أننا نشعر، فيما نقرؤها، أننا لا نقرأ كلمات، وإنما نقرأ أصداء حروف، أو نقرأ شحنة نفسية وتخيلية وفكرية، ترشحُ من هذه الحروف وعلاقاتها. حتى لتبدو الكلمات أنّها أُفرغت كلياً من معناها المعجمي، أو مما وضعت له في الأصل اللغوي. بل أكثر: يبدو أن الكلمات ليس لها معانٍ، وإنما تكون لها أو تكتسبها في سياق استعمالها. بل أكثر أيضاً: يبدو أن المعنى ليس في الكلمة بل في علاقاتها. وهي إذاً لا تقدم لنا، في حدود حروفها، معنى، وإنما تحرك، بسياقها وعلاقاتها، أصداء لاحتمالاتٍ ما، أو تدفعنا في أفق اكتشافٍ لمعنى ما.

وفي هذا المناخ الشعري الإبداعي لا نعود نُعنى بثابت الصيغ، القاعدي أو المعياري، قدر عنايتنا بما في الكلام من طاقة الكشف عن حقائق أو معانٍ جديدة. من هنا نصف الكلام الشعري بأنه فيض لا يمكن كبحه، ولا يمكن تقعيده.

اللسان، من حيث ارتباطه الجوهري بالانفعال، والطبيعة، والغريزة، والرغبة يفلت من كل تقنين، ولا تمكن مصادرته كلياً بالمنظور المؤسسي، السياسي ـ الاجتماعي. ومن هنا أكرر أن مصدر التحرر من كل تقنين للسان، هو في اللسان ذاته ـ في جوهره الذي لا يُقبض عليه، في نبضه العصيّ على كل تدجين.

وهنا دورُ الإبداع، دور الشعر بخاصة. فبالإبداع وحده تُخترق اللغة ـ المؤسسة، لغة التداول «النقدي»، وتتفجر طاقات اللسان الكامنة، ويلتقي بنفسه المتكلم والكلام.

*

يمكن القول: في كل تجديد شيء من التعريب، على العكس من المقولة الشائعة: التجديد تغريب. وهي مقولة «تهمة». لكن ليست «التهمة» في حدّ ذاتها هي ما يجب أن نقف عنده. فظاهرة الاتهام بِـ «الخروج» عن «القواعد» و«الأصول»، ترافق حياتنا الثقافية، منذ نشوئها تقريباً. المشكلات التي تكشف عنها هذه «التهمة»، والبنى العقلية الكامنة وراءها، هي ما يجب أن نقف عنده، تمحيصاً ونقداً.

في كل حال، لا نستطيع أن نغرّب ما ليس عربياً ـ أي ما ليس من نتاجنا أصلاً. فأن نغرّب شيئاً يعني أنه من إبداعاتنا الخاصة، وأنّ له مرجعية تاريخية، وخصوصية عربية، مما يميزه عن المشترك العام بين الشعوب، كالعلم، مثلاً. وتتجلى هذه الخصوصية، جوهرياً، في الشعر وحده.

لكن، ما الخصوصية؟ هل تعني نَفْي الآخر أو رفض التفاعل معه، أم أنها تقرّ بالتفاعل، وكيف؟ هل الخصوصية عنصر جوهري ثابت، وكيف؟ أم هي متحوّلة؟ وكيف؟ أم هي الأمران معاً، وكيف؟ وكيف نحدّد التفاعل، وما مقياسه؟ وهل يختلف هذا المقياس بحسب العصور، أم يظلّ ثابتاً؟ والخصوصية تربطنا بالهوية. فما الهوية؟ أو بكلام أخصّ: ما الهوية الثقافية؟

ما خصوصية القصيدة العربية، مثلاً؟ هل هي في كونها نموذجاً ثابتاً، أم في كونها انفجاراً متواصلاً؟ وإذا كانت النموذج، فأين أجده؟ في قصيدة زهير بن أبي سلمى أو في قصيدة أبي نواس؟ في قصيدة عمرو بن كلثوم، أو قصيدة أبي تمام؟ عند الصعلوك، أو عند الأمير؟ في ما يحافظ، أو فيما يغيّر؟ في التّقليد أو في الإبداع؟

إن هذه التساؤلات تكشف عن أن «تهمة» «تغريب الشعر»، ليس لها أي سند شعريّ، وعلى أنها «سياسية» وليست فنية أو فكرية. ويمكن القول، في هذا الصدد، باختصار، إن ما يصنع من الثقافة بالأفكار عرضةٌ للتغريب. ويستحيل «تغريب» الشعر العربي، لأن الشعر لغة، فهو «يُصنع» بجوهر العروبة ذاتها.

وحيث نرى ملامح تغريب في نصوص توصف بأنها شعرية، فإنها، في الحقيقة، لا تكون شعراً، ولا يكون هذا الوصف إلاّ من باب التجوّز. ولا

يكون أصحابها شعراء وإنما يكونون هواة يتعاطون الشعر، لسببٍ أو آخر، كما يتعاطى معظم الناس السياسة، دون أن يكونوا سياسيّين حقاً، أو الرياضة دون أن يكونوا رياضيين حقاً.

وهؤلاء لا يقاس عليهم، ولا يُتّخذ من «نتاجهم» مصدراً لحكمٍ، أو تقويم.

❊

ـ الحداثة؟ عجباً، كيف تُبتذل الأشياء والمفهومات والنظريات، عندنا، بهذه السرعة؟ وما السر؟

ألم تصبح الحداثة في الوسط الثقافي العربي، بعامّةٍ، وفي الوسط الثقافي اللبناني بخاصّةٍ، فائضاً من الكلام، كفائض الثورة، والوحدة، والتقدّم، والاشتراكية.. إلخ؟ أو كفائض الرصاص، والأسلحة، والتنظيمات، والجمعيات، والجماعات، والتجمّعات... إلخ؟

كلا، دعنا من الكلام على الحداثة.

نتكلّم، إذا شئت، على الشعر.

❊

ـ لماذا تتكرّر أشياء الطبيعة وتبقى جميلة؟

ـ لأن التكرار هنا تكرار لحركة النموّ والتغيّر، لا للأشياء في ذاتها.

ـ هل تقدر ريشة الرسّام أن «تنقل» زهرة؟ هل تقدر لغة الشاعر أن «تنقل» موجةً أو شجرة أو عصفوراً؟

ـ كما هي تماماً، كلا.

ـ إذاً، مهما كان الرسام أو الشاعر بارعاً في «نَقْل» الطبيعة، يظل دونها.

ـ ماذا تعني؟

ـ يجب أن يتوقّفا عن «نَقْل» الطبيعة أو الواقع. فهذا النقل لن ينتج مهما كان دقيقاً، إلاّ نسخاً ثانية لعمل أصلي لا يُضاهى.

الفن هو أن ننتج شيئاً آخر يجاور أو يكمل أشياء الطبيعة. الفن هو أن

نضيف: أن نصنع أو نخلق، فنحاكي الحركة الداخلية الخلاّقة في الطبيعة لا أشياءها المخلوقة.

*

استيقظتُ أمس، مضطرباً:

كنتُ أحلم،

ورأيت في الحلم أن الضوء يطلعُ كمثل نبات لا أعرفُ اسمه، غيرَ أنه يُشبه دوّارَ الشمس.

مرّت في الحلم

مدنٌ كثيرة، ولا بيت.

بيوت كثيرة، ولا غرفة.

غرفٌ كثيرة، ولا سرير.

أسرّةٌ كثيرة، ولا نوم.

*

هاجس الزمن، ـ

هل يزداد هذا الهاجس حدة، حين نغيّر مكان إقامتنا؟

الأرجحُ أن أُلفَةَ المكان تطمس الحسَّ بالزمان. ألهذا كان المكانُ الذي يعيش فيه الفلاح هو نفسه زمانه؟

ربما لهذا كانت الهجرة بعداً أساسياً في كينونة الإنسان. فهي تتيح له مزيداً من تعميق حسه بالزمن، أي مزيداً من تعميق حسّه بالوجود، وبهاء الوجود.

*

يقول «شلي»:

«ليس في هذه الأرض الواسعة، ذرةٌ واحدةٌ لم تكن، يوماً، إنساناً حياً. وما من نقطة صغيرة من المطر، عالقة بأصغر غيمة، إلاّ وقد سالت في عروق إنسانية».

فيما يذكّرني كلام الشاعر الإنكليزي بما قاله قبله الشاعر العربي، المعرّي:
«خَفّف الوطء، ما أظن أديمَ الأرض إلاّ من هذه الأجساد»،
أفكّر في هذا الكائن الفذّ الجبّار،
الوحش غالباً، الطيب أحياناً،
الذي نَذَرَ حياته لقتل نفسه (والآخر)،
الذي لا يعرف أن يفترس إلاّ نفسه (والآخر)،
والذي يُسمّى الإنسان.

*

الأجنحة دروبٌ طائرة.

*

أمضيت مع الصيف آخر أيامه، ـ
لم يكن يُصغي إلاّ لخطوات الخريف آتيةً في حشدٍ حزينٍ من الأوراق الذابلة،
ولم أكن أصغي إلاّ إلى خطواتي.

*

ـ تقول إنك تحبني؟
كيف إذاً لا تحب أخطائي؟

*

تاريخ الشعر العربي تاريخُ صراعٍ بين الاتجاهات، وهو لذلك يبدو تأليفاً جدلياً بين أطرافٍ متصارعة. ولهذا فإن التراث الشعري العربي، ككل تراث حي، ليس تتابعاً يطَّردُ بانسجامية الخيط الواحد، وإنما هو سلسلةٌ من التناقضات والانقطاعات. والاستمرارية هي في هذا الاختلاف ـ الائتلاف، في هذا الانقطاع ـ التواصل. هي، بكلمة، هذه الجدلية الخلاّقة بين الأطراف، وهي ما تعطي للتراث حيويته وغناه وتنوعه، ودونها يبدو تكراراً جامداً. والهوية، إذاً، لا تكمن في المُنْجز وحده، وإنما تكمن في ما لم يُنْجز بعد. ليست من جهة ما

انتهى، بقدر ما هي، بالأحرى، من جهة ما لا ينتهي. ليست القيد، بل الحرية. فالهويةُ ليست في الانتمائية المُنغلقة وإنما هي تفتّح يظل في صبوةٍ إلى مزيدٍ من التفتّح. والشاعر إذاً يبدع هويّته، أي يُعيد إبداع تراثه باستمرار، فيما يُبدع كتابته.

*

التمييزُ بين الزمن التعاقبي والزمن الإبداعي، يستدعي أن نُعيدَ النظر في المفهوم الذي يسودُ حياتنا وثقافتنا عن الزمن. الزمن، بحسب هذا المفهوم، يجري كأنه الماء من ينبوعٍ من الزمن البدئي ـ زمن خَلْق العالم. ولمّا كان هذا الخلق كاملاً، كان الزمنُ الذي تمر فيه كاملاً. ومن هنا كان الحاضرُ نقصاً بالقياس إلى الماضي. والغدُ ليس بداية ـ بقدر ما يحتضن أوائل النهاية، من حيث أن الزمان سائرٌ إلى الانتهاء، بوصفه نقصاً متواصلاً، إلى أن يرتطم بنهاية العالم، التي يفترضها هذا المفهوم. وهذا الزمن المتواصل في نقصه هو، للإنسان، مجرّد مجالٍ لممارسة الكامل المخلوق، بدئياً، أو لنقلْ إنه مجالُ المحاكاة. ومعنى ذلك أن التاريخ ليس حركة انتقال من الحسن إلى الأحسن، أو من النقص إلى الاكتمال، لأن هذا القول ينطوي على القول بعصر أفضل من عصر النبوة أو عصر الراشدين.

في هذا المفهوم نجد أساس القول بأن الماضي (الذي هو موطن الكمالِ في كل شيء)، ينبوعٌ تتولد منه أنواع الكمال، في مختلف الميادين، وأساس القول بالعودة دائماً إلى الأصل ـ أي إلى الماضي. وإذاً، لا جديد بالمعنى العميق، لأن القول بالجديد يفترض القول إن القديم (الماضي) ناقصٌ، أو إن فيه فراغاً إبداعياً. فالقديمُ (الماضي) هو في ذاته جديد، والشعر (والفكر) إنما هو حركة من استعادة الأصل. وفي هذا ما يُفسر كونَ النهضة في المجتمع العربي بحسب هذا المفهوم هي، أولاً، عَوْدةٌ إلى الأصْل، أو الماضي. هذه العودة التي هي مُحاكاةٌ للأصل، شفاءٌ من الانحطاط: إنها النهضة.

*

إن زمنَ الحداثة هو الزمنُ العمودي أو هو التزامنُ حيث تتلاقى الأزمنة وتتآلف في لحظةٍ واحدة هي لحظة الإبداع. هكذا لا تعود القصيدة فضاءً خيطياً واحداً، وإنما تصبح تآلفاً من فضاءات عديدة. ذلك أن جدلية المنقطع ـ المتصل، تقتضي جدلية أخرى هي جدلية الوطني ـ العالمي. فالحوار بين الأفكار والثقافات، بين الخصوصية والخصوصيات، عنصرٌ جوهريٌ في كل إبداع. إن زمننا العربي الآن هو الزمن كله، ـ زمن الحضارات كلها، واللغاتِ كلها. لذلك هو زمنُ الإبداع، أعني أنه، أولاً: المستقبل.

(**الكفاح العربي**، ٧/ ١/ ١٩٨٥)

❊

لا يحتاج البيتُ الثقافيّ العربيّ إلى الأعمال التي تعيد تنظيمَ أو توزيعَ الأثاث المتراكم فيه، وإنما يحتاج، بالأحرى، إلى أعمالٍ تعيد النظّرَ في الأسسِ التي ينهض عليها.

❊

إذا كان الإبداعُ وحدةً لا تتجزأ، فلا يمكن أن ينشأَ فكرٌ عظيم، إذا لم تكن الرّؤية الشعريّة، في أساس مُقارباته المعرفية. كذلك لا يمكن أن ينشأَ شعر عظيمٌ إذا لم يكن الفكر نبضَه الحيَّ. كلّ عملٍ فنّي باللّغة إنما هو شريحة وجود، وشريحة حياةٍ، وشريحة ثقافة. كلّ نتاجٍ عظيمٍ باللّغة يجب أن يُقرأ بوصفه معجماً آخر للوجود.

وفي هذا ما يؤكّد ضرورةً ثقافيّةً مزدوجة:

تتمثّل الأولى في القطيعة الكاملة مع المؤسّسات الثقافية السّائدة، معاييرَ وقيماً، ومع الأسس التي تصدر عنها، وتتحرّك ضمن مقتضياتِها السّياسيّة والدّينية والاجتماعيّة. فهذه المؤسّسات ليست إلاّ تثبيتاً لما يجب أن يتحرَّكَ، ودعماً لما يجب أن يُزْلزَل، وانتصاراً لما يجب رفضه، ودخولاً في ما يجب الخروج منه.

وتتمثل الضّرورة الثّانية في الانتباه الشديد لنتاج الشبّان العرب في مختلف

الميادين، والاحتفاء به، وفي ضَمّ الفنّ التشكيليّ العربيّ، في مختلف تجلّياته، إلى العالم الأدبيّ ـ الفكريّ، بحيث يُصبح جزءاً لا يتجزّأ من هذا العالم. خصوصاً أنّ هذا الفنّ هو، اليوم، في تقديري، الجانب الأكثر إبداعيّةً في النتاج العربيّ. وليس إهماله على النّحو الذي نراه في حركة الثّقافة العربيّة إلاّ إهمالاً لِلّغة نفسها.

❊

تنتهي العروبة في نظرة «الغرب» إلينا، شيئاً فشيئاً، وتذوبُ في الإسلام. هكذا تعيدنا هذه النظرة إلى عصر الخلافة الإسلاميّة، لكن لا تحت قيادة «خليفة» واحدة، بل تحت قيادات خلفاء عديدين:

أ ـ في «ديموقراطية» لا حدودَ لها، هي ديموقراطيّة القيود من كلّ نوع،

ب ـ في مدنيّةٍ «خاصّةٍ» لا تهتمّ بمعنى الحياة، ولا بقيمة الحياة: مدنيّةٍ بلا ثقافة. ذلك أنّ الحياةَ في الثقافة الحيّة تُعاش لِهدَفٍ أسمى من مجرّد البقاء، أو مجرّد الحياة.

أكيدٌ لا عودة إلى الوراء. وإحياء الماضي، كما تفعلُ المؤسّسات التي تخلقها للعرب هذه المدنيّة، ليس إلاّ موتاً آخر. وهذا الهجوم الهائل على أدواتِ هذه المدنيّة الفارغة من الثّقافة إنما هو هجومٌ هائلٌ في اتّجاهِ الهاوية. حَتَّى أنَّ الوضع، اليوم، يبدو كما لو أنّ هذه المدنيّة تبني حياة العربِ بحجارةٍ ليست إلاّ رؤوسَ البشر،

ج ـ أخيراً، في تقنيةٍ خاصّة للقبض على مصائر المواطنين. فعلى مدى القرون الأخيرة، منذ سقوط بغداد تحت وحشية هولاكو، لم يتغيّر في الحياة العربيّة إلاّ هذه التّقنية التي تجعل المؤسّسةَ أكثر قدرةً على ترويض المواطنين، وأكثر تفنّناً في وسائل قهرهم وإخضاعهم.

❊

أليس سقوط بغداد تحت وحشيّة هولاكو متواصلاً، بشكل أو آخر، قليلاً أو كثيراً؟ أشعر كأنّه يَضجّ في أعضائي. وأينما وَجّهت وجهي، من المحيط إلى

الخليج، أرى أثراً منه ـ كأنني أعيش الأيام الأخيرة لحضارةٍ بكاملها.

*

ماذا يفعل الموسيقيّ؟ المغنّي؟ الصحفيّ؟ المسرحيّ؟ الشاعر؟ ماذا يفعل هؤلاء في المجتمع العربي، اليوم؟ ما المشكلات التي يواجهونها في أعمالهم، وكيف ينظرون إليها؟ ما العالم الثقافيّ الذي يكوّنونه ضِدَّ هولاكو وحرابه؟ ما الأسئلة التي يطرحونها على الوجود والمصير، على الذات والآخر، على اللّغة والجمال والحقيقة؟

تساؤلاتٌ، لا غير.

*

تحتاج إلى صاعقةٍ تضرب أحشاءكَ،

لكي تهبط عميقاً في كينونتك لكي تعانق وحدتكَ فيما يحاصركَ صخب العالم لكي تبدّد الغيوم التي تغطّي عقلك وجسدك ـ الغيوم الآتية مِمّا قَبل من الآن وتلك التي تفصل بينك وبين المجهول.

*

لعلّنا نكتشف، اليوم، أن كلمة «شعب» (أو «أمّة»)، لم تكن في الاستخدام السياسيّ ـ الإيديولوجي، طول القرن الماضي، للحاكمين والمعارضين على السّواء، إلاّ مجرَّد «شعارٍ»، مجرَّدَ «قناع»، مجرّدَ «تُكأَة».

إنّها كلمة «وَسَّخها» هذا الاستخدام، فأفقدَها مَعناها وهَالتَها. ولم يكن الكلام على حريّة الشّعب، تِبْعاً لذلك، إلاّ تَغطيةً لتلك العبوديّة النَّكرّاء، عبوديّة الفَرْد.

الحاجة، اليوم، هي التّأسيسُ للحريّات. هي في الخروج من وحدة «الشعب ـ الأمّة» ـ وحدة «الخضوع»، و«الإجماع»، والواحديّة» و«القَمْع»، إلى وحدة التعدّدية ـ الفردَيّة، بحيث يكون الأفرادُ أحراراً، أوّلاً، لكي يمكن أن يَكون الشّعبُ حرّاً.

لا يكون الشعب حرّاً إلاّ إذا كان مُكوّناً من أفرادٍ أحرار. أو لنقلْ بصيغةٍ

أخرى: الشعب الحرّ هو، تحديداً، أفرادٌ أحرار.

هكذا، يجب أن يُقال لمن يُسمّون أنفسهم، اليوم، بِـ «المعارضين» أن يتوقّفوا عن استخدام الأساليب «واللّغات» إيّاها التي يستخدمها الحاكمون. وأن يقال لهم لا يجوز أن يكون الوصولُ إلى السّلطة الهدفَ الأوّل بالنسبة إلى المعارضة الحقيقيّة. الهدف الأول والأكثر أهميّة لكلّ معارضةٍ تستحق هذا الاسم هو أن تخلقَ، في جميع المجالات، الممكناتِ في حياة المجتمع وفكره وفنّه، بحيث تمتلئ بها أرض الواقع، وبحيث تنكشف طاقات العمل الكامنة في كلّ فَرْد. هو، بتعبيرٍ آخر، استنهاض البشر لتمكينهم من استعادة طاقاتهم الخَلاّقة ومن السّيطرةِ عليها.

❊

أن تُمنعَ كُتب إدوار سعيد في فلسطين أمرٌ لا يفاجئني، عِلماً أنَّ مَنْ يمنع كاتباً فذّاً وشامخاً في مستوى إدوار سعيد هو كمن يُحاول أن يطفئ نوراً لا يقدر أن يَرى حَقّاً إلاّ به، أو هو كمن يقطعُ جَذْراً يسْتنِدُ إليه. إنّه مَنْعٌ يكشفُ عن مدَى العماء الفكريّ والثقافيّ، وعن مدى التّسارع في الانحدار نحو الهاوية.

مع ذلك، يفاجئني، على العكس، أن يُفاجَأَ الكتّابُ والمفكّرون والمعنيّون ـ بعضهم أو كلّهم.

الشّأنُ نفسه في ما يتعلّق بمنع الطيب صالح في السّودان ـ وطنه الأمّ، أو منع غيره من الكتّاب العرب في البلدان العربيّة.

المنع هو الأساس الأوّل الذي يقوم عليه نظام الثقافة العربيّة السّائدة. وهو أمرٌ لا يخصّه الكتّاب والمفكّرون أنفسهم بالتأمّل الملحّ والعمل الواجب. بل إنّهم كثيراً ما يقفون إزاءه، في أسبابه وفي تجلّياته على السّواء، موقف الصّمت واللاّمبالاة. بل كثيراً ما يقف بعضهم موقف الرِّضى، إن لم أقلْ موقف التّحريض، والدَّعْم.

اسألوا الناشرين، اليوم: يُمنع الكتاب من أجل فكرةٍ أو رأي، بل من أجل جملة، بل من أجل كلمة. بل يُمنع لمجرّد أن كاتبه شخصٌ معيّن. كان أحد

وزراء الثقافة في بلد عربيّ (لا داعي لذكره، لأنّ الأمرَ يتجاوزه، عدا أنّه قُتِل) يقول عن أحد الشعراء (لا داعيَ لذكره أيضاً): «لو كان اسم هذا الشاعر وارداً في أعظم الكتب المقدّسة، لمنعناه!»

فالحقّ أنّ الكتاب العربي يُؤَلَّف ويُنْشَر في حالةٍ من المنع. أو لنقل: الحالة «الطبيعية» للكتاب العربيّ وللكاتب العربيّ هي حالة المنع.

لهذا يبدو لي أنّ المسألة أعمق وأبعد وأكثر تعقيداً من مجرّد منع هذا الكتاب أو ذاك، هذا الكاتب أو ذاك، لسببٍ أو آخر.

لِنُفكّر قليلاً، على سبيل التّمثيل، في المساحة الكتابية الحرّة في اللّغة العربيّة، الحرّة كما تقتضي الكتابة، وَلْنقِس هذه المساحة بتلك الموجودة في اللغات الأخرى، وهي أقلّ عراقةً وغنًى من اللّغة العربيّة، فماذا نرى؟ نرى أنّ الكاتب العربيّ يتحرّك في «فِتْرٍ» (لكي نَسْتَعيرَ صورةً للمتنبي) من أرض الكتابة، بينما يتحرّك الآخر في تلك اللّغات، في أرض الكتابةِ كلّها ـ عمقاً وعلوّاً، وفي الاتجاهات جمعاء. وهذا مِمّا يشير إلى أن خطرَ «منع» الكتاب العربي يتضمّن خطر «منع» الثقافة العربية: ألا تعيش الثقافة العربية، اليوم، بفعل المنع، حالةَ احتضار؟

وليست السّلطة وحدَها هي التي تمارس المنع. فهناك منعٌ آخر، أكثر شمولاً ورسوخاً، تمارسه بُنَى المجتمع. والفرقُ هو أنّ الأوّلَ مَرْئيٌّ، والثاني غيرُ مَرْئِيّ أو لا نريدُ أن نراه، مع أنّه حياتُنا اليومية ـ في البيت، والمدرسة، والجامعة، في المؤسّسات كلّها، في العلاقات، والأخلاق، والقيم. وهذا مِمّا يفسّر كونَ الكاتب هو نفسه يمنع الكاتب (اقرأوا كيف يكتب بعض الكتاب عن بعضهم الآخر، وماذا، ولماذا)، وكونَ اللّغة هي نفسها تمنع «اللّغة، وكونَ المواطن هو نفسه سجّان أخيه ونافيه، وقاتله.

ولن يتغيّر هذا الوضع، إلاّ إذا تغيَّرت الأسس التي يقوم عليها.

للذين يستعجلون ويسألون كيف تتغيّر هذه الأسس، الذين يعشقون الأجوبة وينتظرون هبوطها عليهم كأنّها المَنُّ والسّلوى، لهؤلاء أقول: قبل هذا السّؤال عليكم أن تحلّلوا وضعكم، في مختلف مستوياته الدّينية والسّياسية

والاجتماعية، ـ أن تحلّلوه بشجاعة، وأن تفهموه وتعلنوا فهمكم بشجاعةٍ، وحينئذٍ سترون الجواب أو الأجوبة.

يبقى الكتاب الممنوع شهادةً على أن ثمّةَ عِرقاً لا يزال ينبض في جسد الثقافة العربية. التحية إذاً لكلّ كتابٍ ممنوع، ولجميع الكتّاب الممنوعين. التحية خصوصاً للممنوعيْنِ الجديديْنِ اللّذين ينضافان إلى لائحة من سبقوهما، في هذه اللحظة العربية القاتمة، الصديقين الكبيرين: إدوار سعيد والطيب صالح.

*

أقرأ، بين وقتٍ وآخر، شعراً ـ غَرْبيّاً وعربيّاً، يحرص أصحابهُ على أن يكون قريباً إلى الأشياء اليوميّة المألوفة، وفي مستواها. لهذا يتحدثون عنها بلغةٍ حِكائيّةٍ، مباشرة، خرساء، أو شبه ميّتة.

كأنّ أصحاب هذا الشعر يريدون أن يَسْتَنْسِخُوا «حياة» هذه الأشياء: «يخلقون» الموتَ في اللّغة نفسها.

وهم يَبْدُونَ، فنّياً، كأنّهم يلصقون وجوهَ الكلمات على مرايا الأشياء. لا يعودون يرون أيَّ شيءٍ، فيما يتوهّمون أنّهم يرون كلّ شيء. ذلك نوعٌ من العودة إلى «بدائيّةٍ» يكون فيها الإنسان واللّغة والشّيءُ سَطْحاً واحداً. وتلك كتابةٌ تزيل الاختلاف بين الكلمة والشيء، وتُساوي بينهما. وفي هذا ما يخنق البعدَ الشعريّ في كليهما.

لا يكون الكلام شعريّاً إلاّ بقدْرِ ما يخلق مسافة بينه وبين الأشياء ـ فيما يَحْتَضِنُها: مسافةً للتخيّل، أو للتأمّل، أو للقلق، أو لِلتّساؤل.

هكذا، حين أقرأ هذا الشعر يغمرني الإحساس بضرورة الهرب: فكما تدعونا شهوة الحياة إلى الهرب من الوجود العاديّ الخامد، فإن شهوة القراءة الخلاّقة تدعونا إلى الهرب من هذا الشعر المتطابق المتآلف مع هذا الوجود العاديّ وأشيائه.

إنه شعرٌ يقتل المخيّلة. شعرٌ يقصّ أجنحة اللّغة ويحوّل الكلمات إلى مخلوقاتٍ كسيحة تدبّ على الأرض.

*

اللّغة، بالنّسبة إلى المبدع، إلى الشاعر خصوصاً، هي رئته الثانية: إذا لم يتكلّم بحريّة، ويكتب بحريّة، فكأنّه لا يتنفّس. كأنّه يعيش مختنقاً. وكيف يقدر أن يخدم بلاده شخصٌ أو كاتب يجد نفسه أنّه يعيش في حالة اختناقٍ متواصل؟ وكيف يمكن أن يقدّم لها إلاّ الاختناق؟

وتلك هي الحال: المؤسّسات الثقافية العربيّة السّائدة تفكّر وتخطّط وتعمل كما لو أنّها تريد أن تحوّل الثقافة العربيّة إلى هَيْكلٍ ضخم مليءٍ بالأنصاب والأزلام، تحرسه ملائكة الرّقابة: للكلام على السياسة حدود. للكلام على الدّين حدود. للكلام على المرأة والعائلة، الزّواج والجنس، الجسد والشّهوات حدود. للكلام على الآخر المختلف حدود.

لا تزول الحدود إلاّ في المَدْح والهجاء: مَدْح السّلطة القائمة، أيّاً كانت، وهَجْو أعدائها أيّاً كانوا. بل حَتّى في هذا الهجاء وهذا المدح، تُمْلَى غالباً مفرداتٌ وصيغ وعبارات. كيف يمكن، في مثل هذا المناخ، أن يكون إبداعٌ في أيّ مجال؟ وقبل ذلك، كيف لا تتراجع اللّغة نفسها ـ وتنكمش وتموت؟

الحقّ أنّ مسألة اللّغة العربيّة اليوم ليست في مجرّد تَحْسين وسائل تدريسِها، أو تحسين مناهج التربية، بشكلٍ عام، كما تُوحي الجهود التي تقوم بها هذه المؤسّسات في هذا المجال. نعرف أن هذه جهود قديمة. نعرف كذلك أنّها أدّت، بتنويعاتِها كلّها، إلى أن يزدادَ وضع اللّغة سوءاً وتدهوراً، وإلى انصراف الأجيال العربية الطّالعة عن لغتهم الأمّ، إلى اللغات الأجنبيّة، الإنكليزية أو الفرنسيّة أو غيرهما.

ليست مشكلة اللّغة العربية، في تقديري، مجرّد مشكلةٍ في النّحو والصّرف، أو الفُصحى والدّارجة. أو لنقلْ: إن مشكلة اللّغة العربيّة ليست لغويّة، في المقام الأول، وإنما هي مشكلة عوائق دينيّة وسياسيّة تشلُّ الإبداعيّة العربيّة، وتعطّل

طاقات التّجديد. فلا مجال، في المجتمع العربي، لإبداعٍ حرٍّ بلا قيود، يحرّك اللغة العربية، ويصعد بها إلى ذرواتٍ وآفاقٍ معرفيّة جديدةً: يفتّقها، ويفجّرها، بحيث تنشأ تسمياتٌ جديدة، وألفاظ جديدة، وصيغٌ وتراكيبُ جديدة. وبحيث تصبحُ اللّغة متحرّكةً وحيّةً كمثل الحياة وكمثل الجسد، لا مجرّد قواعد جامدة في الرأس.

كلاّ، لن تتقدّم اللّغة العربيّة، مهما جُدّدت أو يُسِّرت طرق تدريسها، ما دامت ترقد في سرير هذه المؤسّسات، سرير الإيديولوجيّة الدينيّة ـ السّياسيّة. بل إنّها، على العكس، ستزداد انهياراً، وسيزداد العزوف عنها.

هل تريدون، أيّها الحريصون على اللّغة العربية، أن تظلّ هذه اللّغة حيّة، ناميةً، خَلاّقة؟

إذاً، أحيوا الإبداع، والكتابة، والتفكير. أحيوا الحريّة.

*

ندوة...

(صورة وصفيّة للملتقيات الفكرية والأدبية العربية)

لم ألتقِ في هذه الندوة، لم أقرأ أحداً، إلاّ وجدتُ أنه مليء بقناعاته حتى الانتفاخ، جالس عليها كأنها العرش. ونادراً ما سمعت من يقول، في صدد أية مسألة، من أيّ نوع: لا أعرف. وإذا حدث أن تلفّظ بها شخص، قيل له: كلا، بل تعرف. ولكنك لا تريد أن تبدي رأيك، لا تريد أن تحاور.

كان الحضور يمارسون أفكارهم، كأنّها منظوماتٌ دينية، مع أنهم كانوا يكررون دائماً أنهم «علميون» ويمارسون البحث «العلمي». وكانوا، سواء تحدثوا عن الأدب أو الفلسفة، عن النظريات السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، عن التاريخ أو الحضارة، يصدرون عن مذهبية يقينية، مؤسسة على «الحق»، وتملك «الحقيقة» الكاملة، النهائية.

هكذا كان كل منهم يرفض سلفاً فكر الآخر. ويرفض، بالتالي، أي نقد.

وكان واضحاً أن ثقافة كل منهم قائمة على إقناع نفسه بأنه لا يخطئ، أو بتجاهل أخطائه وإخفائِها، وبأن المسؤول دائماً هو الآخر. وكان واضحاً، أيضاً، أن أكثرهم لا يرى في الواقع حوله إلاّ ما يؤكد آراءه، أيّاً كان هذا الواقع. فهو سَلفاً، ينكر الواقع ووقائعه، من أجل أن يظل مطابقاً لأفكاره، ثم إنه، فوق ذلك، ينقل إليك قناعاته بكلام ميت. وكل ما ينقله الكلام الميت، أكثر سوءاً من الخطأ. ذلك أن الأول يتركك في سُبَاتك، أما الخطأ فقد يوقظك، لأنه يصدمك.

*

وزّعت علينا في هذه الندوة أكداس من المجلات، تميل، حين ترى إليها من خارج، إلى وصفها بأنها علامة على أكثر من الازدهار الكمي. لكن، منذ أن تتفحَّصها، لا تجد ـ في ما يتعلق بالإبداع الثقافي العربي، خصوصاً ـ إلا الاستعادات، أقصى ما يمكن أن يوصف به مقال عن الوحدة أو القومية، تمثيلاً لا حصراً، هو أنه أكثر توثيقاً من المقال الذي كُتب في القرن التاسع عشر، أو بدايات القرن العشرين. لا تساؤل يختلف، لا فهم آخر، ولا إعادة نظر في أيّ شيء.

لكن، لِمَ لا؟ أكاد أن أنسى أن على الواقع أن يتكيف مع النظرية.

*

وفي الاتصالات الشخصية والحوارات الجانبية، يهيمن مناخ الاسْتِتْبَاع: مجِّد هذه الفكرة أو تلك، هذا الموقف أو ذلك الاتجاه، تصبح المكرَّم، المقدم. امدحْ، ولك ما تريد.

ولا لغة إلاّ لغة «الخيانة» حين يتعلق الأمر بالذات. كلٌّ سلطة، وكلٌّ يدّعي أنه يحارب الانحراف والفساد. وفي أثناء ذلك: كل فرد شرطي، وأهواؤه هي قانونه الوحيد. لكن، حين يواجهه الخيار الحاسم، يتجلى أنه لم يكن يقول نعم إلاّ لكي يعمل لا، ولم يكن يقول لا، إلاّ لكي يعمل نعم.

مناخ يقتل إنسانية الإنسان، ويحول دون المعرفة، ودون إقامة العلاقات الإنسانية الحرة.

ولك، إن لم تقبله، أن تعيش مقبوراً تحت خطبه وطقوسه، وراء ممارساته ومؤسساته.

*

هكذا تكتشف أنك تحت القبة التي دُعيت إليها لتمجيد الفكر والإنسان، تُمارس أبشع الاحتفالات الوحشية لتحقيرهما. كيف يحدث أن ما يحلم به شعب ليكون خلاصه، يتحول إلى سقوط، وأن ما أراده أداة للتحرير، يتحول إلى آلة ساحقة؟

ولا تقدر إلاّ أن تشعر أنك محاصر في كيانك ذاته: يرتفع حولك سور من جميع الجهات، وحوله ترتفع أسوار وأسوار. كأنك، أبداً في مواجهة الخطر، سائر على طرف الهاوية.

يا للبستان العربيّ الضّخم! يا لثماره الملتبسة، المريضة! وأنتم، أيها الأدباء، المفكرون، المتمذهبون، «الساهرون» عليه، لا نريد منكم أن تقدموا لنا السعادة، وإنما نريد أن تخففوا عنا الشقاء.

*

حقاً، الأفكار أحياناً وحوشٌ مفترسة.

*

(١٩٨٠)

تميل أحياناً، في مثل هذه الندوات، إلى أن تقول: أشاهدُ خطأ. وتكرر: لا شيء، لا شيء. ولكن، ثمة أيْدٍ مأخوذة بقطاف نعيمها، وما تبقّى إلى الجحيم.

وتميل إلى التساؤل: هل أتحرك في السديم؟ هل أَتَتوّجُ بالنفي؟

وتؤثر، غالباً، أن تقول: كلا.

سأتبع اندفاعاتي. سأمارس طقوس أحلامي. أن أعمل للخيالي هو أيضاً أن أعمل للتغير والحرية.

*

(١٩٩٧/٤/٣٠)

«ظلامٌ أينما توجهت»، قال. وأردف: «لكن، سوف أظل عاشقاً ذلك الضوء المعذّب، الشّاحب، البعيد.»

❊

لا ماءَ يغسل جسدَ الواقع،
كماء الحلم.

❊

ماتت مخيّلةُ صديقي،
فامتلأ عقلهُ بالتّعاليم والتّوابيتِ والمُسُوخِ.

❊

ليست المتعة وصفاً يضافُ إلى عاداته، ـ
المتعة نفسُها هي العينُ التي ينظرُ بها إلى الحياة والأشياء.

❊

لا يُعتِّق الطّغاةُ إلاّ خمرتَهم المفضلة:
دمَ الحرية.

❊

الغبطة الوحيدة الباقية في هذا العالم
القائم على القواعد والتعاليم،
هي الحياة والخلقُ خارج القواعد والتعاليم.
. . . .
. . . «عالمٌ أعيش فيه، وأعيد خلقَه
يمنعني هو نفسه من أن أخلق نفسي» (ليوناردو دافنتشي)
. . . .
عالمٌ «أريدُ حياته ويُريد موتي.»

❊

إن كانت هناكَ أبديةٌ
فهي التي تؤسس لها الهشاشةُ التي تَعْمرُ الأرض.

❊

لا أريدُ أن أقرأ من كتاب الحياة
إلاّ تلك الصفحات التي تشعّ بيقينِ الرغبة.

❊

قُوّتي الكُبرى هي في هذا الطين
الذي لا يَفنى،
والذي جُبلتُ منه.

❊

سَفري في شرق الرغبة وشُموسها
لا يتطلّعُ إلى نهاية:
سفري تطلّعٌ بلا نهاية.
فيما وراء النجاحِ والفشل، النّور والظّلام،
أمسكُ بخيط أرْيانَ كالطّفل،
وأُنزّه خطواتي في متاهاتِ أيامي.

❊

الفكرةُ، أياً كانت، هي دائماً بَعدُ
والحياةُ، أياً كانت، هي دائماً قَبلُ:
قَبلْ ـ أولاً، وثانياً، وأخيراً.

❊

كلا، لن تتحرّر
إلاّ إذا حرّرت عملكَ:
لكن، ألديك عملٌ؟

❊

ثمّة عربٌ، مواطنون، جيرانٌ، مَشغولون بصحةِ البطلِ العظيم المال:
هل أكلَ اليوم، هل شربَ، هل نامَ، هل استيقظَ مع الفجر، هل سارَ، هل تكلّم، ماذا قال، ما حالُه، وما صِحّته؟
وكلُّ شيءٍ منذورٌ له،
وكلّ شيءٍ لكي يوفّر له الراحة، والتنقلَ، والمَرْعى.
وكل شيءٍ لتمجيده، والخضوع له، وتقديم الطاعة.

❊

يجب أن تُولي عنايةً خاصةً وفائقةً لأعدائك،
يجب أن تُعيدَ خَلْقَهم باستمرار:
ما أسوأ العدو المهترئ الغبيّ.

❊

أنتَ لا تتجدد بمجرّد انتمائكَ لفكرة جديدة،
أو بمجرّد الكلام عليها:
التجدّد هذيانُ جَسَدٍ،
وهُيامُ أحشاء.

❊

أنتمي إلى عالم انتهى،
غير أنه عالمٌ لا يعترف بنهايته،
على العكس، يُريد أن يولد من جديد ـ
وأين؟
داخل أنقاضه ذاتِها،
ومَلءَ سرابه وأشباحه.

❊

«غبارٌ هي أيامنا»:

لكن، ليس وراءَ هذا الغبار
أو تحته،
إلا نَبْضُ الحياة.

❊

الطفولةُ أجملُ الطرق إلى نفوسنا،
وهي، في آنٍ، أقربُ الطرق وأبعدها،
أينما كنّا، وفي أية مرحلةٍ من عبورنا على هذه الأرض.
الموتُ نفسهُ
غبارٌ في طين طفولةٍ آتية.

❊

جنسٌ بلا حبٍّ
رقصٌ بين جدران الموت ـ خَوفاً منه أو هَرباً.
حبٌّ وجنسٌ معاً
انْخِطافٌ في أحضان الحياة،
احتفاءً بها.

❊

اكتبْ ـ لا تكتبْ أيُّها الشاعر،
إلا لكي تزرعَ في خلايا الكلماتِ
غاباتِ الرّغبة.

❊

(٢٨/٥/١٩٩٨)

نمتُ الليلة الماضية، راجياً أن تكون أحلامي صوراً جميلةً عن المستقبل العربي. غيرَ أنّني لم أحظَ إلاّ بالكوابيس. ولمّا استيقظتُ انكَبَبْتُ على الواقع أسْتأنسُ به، وأعتذرُ منه، وأضمّه، وأُناجيه.

والمفارقة هي أنني لا أعرف كيف تفجّرت فجأةً في نفسي رغبة طاغية: أنْ أجمعَ أيّامي في سجنٍ ضيّق، وأُشدّدَ عليها الخناق، لئلا تَهْربَ وتَتجَمهرَ في جيشٍ يكتسحُ فضاء أحلامي.

آه، هل ندخل في عهدٍ عربيّ ينذرُ فيه الإنسانُ حياته لهدفٍ واحد: الكفاح من أجل أن يحصل على مَنْفى؟

❊

«مخرج»، «لا مَخْرج»:
كيف نهتدي بهاتين العبارتين المعلّقتيْن حيث لا توجد أبوابٌ، أصلاً؟

❊

كلّ شيءٍ يمكن تقليدُه إلاّ الحرية.

❊

لن تستقيم اللغة العربية نفسها، إلاّ إذا مارس العربي الحرّية كأنها حرفٌ آخر في أبجديّتها.

❊

يُهيمنون على كلّ شيء:
لهذا يعيشون كمن يَنْخرون الأُسس التي يجلسون عليها.

❊

هل بالعُنقِ المقطوع،
يرتفعُ، حقاً، رأسُ العدالة؟

❊

زُفِعَتْ «الفكرة» أو «العقيدة» في المجتمع العربي، طول النصف الأخير من هذا القرن إلى مستوى ««المُطلق». بل إن مُعظمنا، «وَرّثَها» كما تُورّث الممتلكاتُ والأموال. هكذا أمضينا هذه الفترة الطويلة من التغيّرات الكونيّة

الهائلة، لا في قلقِ المعرفة والبحث لإغناء أفكارنا وعقائدنا، تغييراً أو تعديلاً، في ضوء الحياة والواقع والتجارب، وإنما أمضيناها، على العكس، في تَرْسيخها وتحنيطها. والويلُ لمن كان يعلّق ناقِداً هذا التّحنيط: كان يرى جميعَ الألسنة، يميناً ويساراً، جاهزةً للتشهير به.

لقد عشنا هذه الفترة، ولا نزال، مُطوَّقين بالمومياءاتِ مِن كلّ نَوْع.

❊

لا يزال «الملاكُ» أو «رمزهُ» يتولّى مهمة «التفتيش» ومهمة «المحقّق» في جميع أنواع «محاكم التفتيش» في ثقافتنا العربية.

سرٌّ قديمٌ مُحيّر.

❊

«لا أريد أن أتحدّث إلاّ مع أشيائي وأزرارِها»: قال الرجلُ المهيمن، عابِساً.

❊

الأوفياء لِـ «حقائقهم المطلقة»،
تخونهم، كلّ يوم،
هذه الحقائقُ ذاتُها.

❊

الحقائق المطلقة الثابتة
هي نَفسُها التي تُحوّل اللغةَ إلى لَغْو!

❊

ما أكبر جَهله:
إنه يَسَعُ السماءَ والأرْض.

❊

لا تطلبِ النَّجدةَ من الرّيح
فربّما حَرّكْتَ عليكَ غَيرةَ الغُبار.

*

أميلُ إلى إذاعة الأسرار لغرضٍ واحد:
أن يزدادَ العالَمُ شفافيةً.

*

الكلامُ على نهاية العالم، منذ القدم،
توكيدٌ آخر
على أنّ النهاية ليست إلاّ اسماً آخرَ
لبدايةٍ أُخرى.

*

كلا، ليست جميعُ الأشجار المثمرةِ
مُباركةً.

*

سَألني طفلٌ:
«هل يحلقُ الملاكُ شاربيه؟»
فُوجئت. ولم أعرفْ أن أجيبه. غير أنّني وعدته بأن أسَتفتي العارفين، وأنقلَ إليه جوابهم.

*

لا يقدرُ الخَلاّق في أيّ ميدانٍ أن يعيش إلا «آثِماً»،
قليلاً أو كثيراً، بشكلٍ أو آخر.

*

عندما أريدُ أن أخرج إلى النّورِ،
أسيرُ في ظِلّي.

*

«أحبُّ أن أصبحَ شَيْخاً»:
كلامٌ لا يكفّ الهلال، منذ أن يُولَد،
عن تكرارهِ على النجوم.

*

ـ لماذا أنتَ شاعر؟
ـ لأنني لا أعرف أن أتكلّم إلاّ مع مجهولٍ لا يتكلم.

*

جارتُنا الجميلة. . .
كلّ يوم، يختارُها ورد الحديقةِ،
لكي تكون فاتحةَ عطره.

*

عندما كنتُ في طفولتي،
أرى شهاباً يسقط من السماء في البحر الذي نُجاوره،
كان يُخيَّلُ إليّ أنّه يحمل بَشراً،
وأنَّهم يسقطون معه في البحر، ويموتون.

*

أحلمُ بِسفُنٍ
تجرُّ وراءَها الشواطئ.

*

سيظلّ هناك أفقٌ يفتح ذراعيه.
للأفق أهدابٌ لا تنطبق
حتى عندما يغطّيها الغيمُ، أوْ ترجُها الرّيح.

*

أتَاحت لي زيارةٌ أخيرة لغرناطة وقرطبة أن أختبرَ، بشكلٍ مُباشر وعبر نماذج فنّية فريدة، كيف أنّ «مضمونَ» الفنّ كامِنٌ في العُمقِ الذي يحفره «الشكل».

ولم أتوقف، وأنا أتأمّل مسجد قرطبة، عن دهشتي المتسائلة: كيف يمكن، فنيّاً، أن نُعيدَ دون أن نكرّر، أو نكرّر دون أن نُعيد؟ وكيف تُهيمن اللانهايةُ على هذا التموّج البادئ المعيد؟ وصُدِمتُ حَقّاً بتلك الكنيسة داخل المسجد (وهذا ما قلته لعددٍ من الأصدقاء الأسبان، وشاركوني في الحسّ بهذه الصدمة). أقول: صُدِمْتُ، فنّياً، بها لأنَها بَدت لي، بثقل عناصرها، وكتلها، وكثافتها، وألوانها، وفضاءاتها كمثل «جيشٍ» مَكْسوٍّ بالتُروسِ والرماح والسيوف، ينهض في وجه المسجد ـ ذلك الفضاء الشفاف السّاهر، أو كمثل «محكمة» مُسلّحة تصرخ:

استسلمي، أنتِ أيضاً، أيتها الأقواس، أيتها الأَعمدة، أيتها الألوانُ والخطوط، أيتها الأبوابُ،

وأين المفاتيح؟

وقلت في نفسي:

المسجد في قرطبة أفق،

وهذه الكنيسة مُعسكر.

وتابعت: يجب أن يعتذرَ «فنُّ» هذه الكنيسة لبهَاءِ المسيح، قبل أن يعتذرَ لبهاء المسجد.

*

(١٩٩٨/٦/٢٥)

«مَنِ المؤلِّف»؟ أو متى يصحّ أن نقول عن شخصٍ إنّه «مؤلِّف»؟ وما تكونُ صِفاتُه المميّزةُ آنذاك؟

سؤالٌ يطرحه فيلسوف فرنسيّ شابّ في كتابٍ صدر مؤخّراً، في باريس، بعنوان: «سلطة الفكر».

وجوابُه الأوّل هو تجنّبُ الأجوبة المعروفة الجاهزة، تلك التي تَتّصل بخصائص الغرابة الشكليّة للكتابة، أو بالنجاح الذي تُحقّقه في الانتشار والمبيع، ممّا يعودُ، غالباً، لأسبابٍ تتعلّق بالكاتب ـ بموقعه الاجتماعي والسياسي، وتبعاً لذلك، بتأثيره وسلطته.

ويقول: يجب البحث عن جواب هذا السؤال في مجالاتٍ أخرى، أهمُّها الطريقةُ التي يُعاني بها الكاتب مَسْؤوليّته عَمّا يقوله، أو يمارسُها، وينجح بالتعبير، عبْر فنّه الجماليّ، عن معنى هذه المسؤوليّة، وعن هواجسه الثقافية والأخلاقيّة.

ويرَى هذا الفيلسوف أنّ الشاعر الفرنسي مالارميه مَثَلٌ بارزٌ عَمّا يمكن أن يكونَ «المؤلِّف». ويقف طويلاً عند القول المشهور لهذا الشاعر: «كلّ فكرٍ يَرْمي نَرْداً» في كتابه المشهور كذلك: «أبداً، لن تُلغيَ المصادفةَ رميةُ النَّرْد». ويقول إن محتوى هذا الكتاب ـ القصيدة فَلسفيّ، وإنّه لا يُفهَم إلاّ استناداً إلى فكر الفيلسوف شوبنهاور. ويصف هذا الكتاب ـ القصيدة بأنّه تأمّل من أجل الوصول إلى اللّوغوس الكونيّ الذي لم يتوقّف مالارميه عن الحلم به، طول حياته، ولم يحصدْ إلاّ الفشَل.

والفشَلُ هنا، كما يرى الفيلسوف الفرنسي الشاب، حاصِلٌ لأن الشاعرَ يُقايسُ عمله بما كان يُسميه بِـ «الشعر المطلق»، وما يسمّيه هذا الفيلسوف بـ«وهم» الشعر المطلق، وهو ما تخلّى عنه عصرُنا، فيما يبدو، كليّاً.

وينتهي الفيلسوف، انطلاقاً من هذا الفشل واستناداً إليه، مُعْلِناً شكّه في ما يُسمّى «الحداثة» التي كان مالارميه نفسه من الشعراء الأوائل الذين أسّسوا لها.

تُرى، هل يحقّ لنا أن نسأل، في ضوء ما يطرحه هذا الفيلسوف وما ينتهي إليه: كم عدد الكتّاب العرب الذين يصحُّ أن نقول عنهم إنهم «مؤلِّفون»؟

❊

بعضُنا يُمضي حياته في ابتكار أضْراسٍ للموتى،
من أجل أن تُحسن التهامَ الأحياء.

❊

رُبّما كان استئناسُ الإنسان بنفسه، واطمئنانُه إليها، وألفتهُ معها،
مِن ألدّ أعدائه.

❊

أهناكَ هدَفٌ أكبرُ من ابتكارِ الأهداف؟

❊

تمنّيتُ دائماً أن يُتَاحَ لي الإصغاءُ
إلى حوارٍ علنيّ
بين مَلاكٍ وشيطان.

❊

عَصْرٌ ـ ببغاءٌ كونيّ.

❊

يُخيَّلُ لي أحياناً أن نفسي مليئةٌ بالغُرَفِ والممرّات. وكثيراً ما أغضبُ وأضيقُ بأحوالي، لأنّني لا أقدر أن أسيرَ في بعض الممرّات، ولأنّ بعض الغُرفِ تظلّ مغلقةً على الرّغم من أنّ قَبْضتي لا تَتوقّفُ عن قَرْعِها.

❊

قويٌّ جدّاً ـ أو هكذا أشعر،
وَمصدرُ قوّتي
هو أنّني لا أرَى فيها إلاّ الضّعف.

❊

قد تتطابَقُ فكرةٌ مع حدثٍ واقعيّ،
لكن، يستحيلُ أن تتطابَق مع الواقع.

❊

كم هي وحدتُكَ مسكونَةٌ، أيّها الشّاعر،
وكم هي فاجعة:
إنّها أمّةٌ كاملةٌ تعيش في صمتٍ كامل.

❊

بعضنا يكتب لا لكي يسيرَ أمام لغته،
بل لكي يَخْتبىءَ وراءَها.

❊

القناعُ، غالباً، هو الوجه.

❊

إن كنتَ تتشهّى عُرْيَ النّجوم،
فعليكَ أن تلبسَ اللّيل.

❊

الطّريدةُ
هي التي تقتل، أحياناً، مَن يُطارِدُها.

❊

مِن أين للوطنِ أن يكون كبيراً
بإنسانٍ صغير؟

❊

لكي يصطادَ عصفوراً في غابةٍ،
يحرقُ الغابةَ كلَّها.

❊

أكتب، لا لكي أقدّمَ الحقيقة،
بل لكي أتعلّمَ البحثَ عنها.

❊

أنت لا تشيخُ من الهرم،
بَلْ مِن إصرارِكَ على أن تَظلّ شابّا.

❊

ليس لأفكاره حقلٌ،
مِن أين لها، إذاً، أن تنمو، وأن تُخصب؟

*

رِئتي هي التي تحرّكُ شراعيَ،
لا الرّيح.

*

من أين لكَ، أيّها النّاطِق،
أن تفهمَ صمتَ الأشياء،
وأنتَ لا تفهمُ لغاتِها؟

*

يُغطّونه بحجابِ أحقادهم،
ثم ينظرون إليه:
هكذا لا يَرونه، وإنما يرون أنفسهم.

*

لا أحيدُ عن الواقع، مُطْبقاً عينيّ،
إلاّ أمَلاً في رؤيةِ ما وراءه.

*

اللّه وحده، يعرف نواياه،
ويعرف إن كان مؤمناً أو كافراً،
فبأيّ حقّ يجادله في دينه
بشرٌ يؤكّدون أنّهم يؤمنون، حَقّاً، باللّه؟

*

أن تقول: «أنا موجود»،
لا يعني بالضّرورة أنّك تحيا.

*

إن كنتَ تخافُ من الهاوية،
فلماذا تُحاول الصّعودَ إلى القِمّة،
أو تغارُ من الصّاعدين؟

❊

ما السرّ في أنّ الإنسانَ
يَبْرعُ غالباً في الخيانة،
أكثرَ مِمّا يبرع في الوفاء؟

❊

لماذا لا يأكل الطُّهريّونَ
بأيْدٍ من الخشب،
ويمشون بأقدامٍ من الحديد
ويغضّون أبصارهم عَمّا حولهم؟
وإلاّ، فبأيّ حَقٍّ يُسمّون أنفسهم طُهْريين، ويحاكمون غيرهم
بِاسْم الطهريّة؟

❊

أن تُحِسَّ
هَو أن تقبلَ بإمكان التلوّث.

❊

(١٩٩٨/٧/٩)

هُوذَا «هَمٌّ ـ زِيٌّ» ثقافِيٌّ جديد: بعد الاستعمار، والامبرياليّة، والكولونياليّة، والغزو الثقافيّ، والتّطبيع، يُؤخَذُ عددٌ كبير من المفكّرين والكتّاب العرب بالوافد الطّازَج: العَوْلمة!

حسناً.

لكن، لِنسأل أوّلاً: ما الأشياءُ التي يخافُ عليها هؤلاء مِن العَولمة؟ الاقتصاد؟ المال؟ النّفط؟ السّوق؟ الإعلام ووسائله؟ أفليست هذه جميعاً

مُعولمة، بشكلٍ أو آخر، قليلاً أو كثيراً؟ واستقلال القرار العربي في هذا كلّه، أليس مجرّدَ استقلالٍ شكليٍ؟

يَبقى شيءٌ واحدٌ يمكن أن نلجأ إليه لمنع العولمة من ان تكونَ عمليّة استتباعٍ لنا، ومحواً لِـ «هويتنا» ـ التي يحرص عليها هؤلاء، ويعملون لِلدّفاع عنها. يتمثل هذا الشيء في الإبداع الفنّي والفكريّ، أساسيّاً، لأنّه بؤرةُ الهويّة، ومَجْلاها، وصورتُها. وهذا ما تتكفّل بطمسهِ أو نفيه أو قتله المؤسّسات السّياسيّة العربيّة وأجهزتُها الرّقابيّة. وإذا وضعنا جانباً الأعداد الكبيرة من الأدمغة العربيّة التي تعيش خارج وطنها الأمّ، مُشتّتةً و«مُعولمةً» بِقوّةِ المَنْفى، في مختلف أنحاء العالم، فإنّنا نلاحظ أنّ الكتاب العربيّ اليوم، الكتاب المتميّز، يُقرأ خارج لغته دون رقابة، بينما نَراهُ، داخل لغته، مُحاصَراً بمختلف أنواع الرّقابة. ونرى أنّه يتنقّل بحريّة كاملة خارج اللّغة التي ينتمي إليها، بينما يُصادَرُ وتُسَدّ الآفاقُ في وجهه، في هذا الوطن الواسع، وطن اللّغة العربيّة.

مِن أين لنا إذاً أن نُحارِبَ العَولْمة الاستتباعية، عَولمة القضاء على الهويّة؟

أيّها الكتّاب والمفكّرون، حاربوا أوّلاً أنفسكم ـ حاربوا الواقع الذي يُهيمن عليكم في الدّاخل، أوّلاً.

❊

هوذا شعبٌ لا مثيلَ له:
لا يعملُ إلاّ بحنجرته.

❊

أفكارهُ خصبَةٌ،
لكن داخلَ رأسه، وحده.

❊

هل تحبّ وطنكَ، حقّاً؟
لماذا، إذاً، لا تعمل على إلغاء الحدودِ بينه وبين الآخر؟

❊

بأيّةِ حِكمةٍ، أو لأيّة حكمةٍ،
يُعطَى لِلشيطان وحده
الحَقُّ في أن يُجادِلَ اللّه؟

*

كنتُ أتمنّى أن يلتقيَ أورفيوس بأوريديس
لأرى:
هل يَرْمي قيثارَهُ ويحتضنُها،
أم يَظلّ، على العكس، حاضِناً قيثارَه؟

*

عَالَمٌ بلا جنونٍ،
لا يمكن أن يكون عالماً عَقليّاً.

*

رسالاتٌ وأفكارٌ خالدة، ـ
خالدة؟
إذاً، لا علاقةَ لها بالواقع،
ولا يمكن أن تتحقّقَ أبداً.

*

ماذا دهَاكَ، أيّها الشاعر؟
أتريد أن يعترفَ بحرّيّتك
شخصٌ لا يعرف الحرّية؟

*

بيوتٌ عالية.
لكن، ليس فيها غيرُ الآهاتِ والسّلاسل.

*

سِمسم، أيّها المفتاح السّحريّ،
لا تَفتحْ، لا تفتَحْ ـ
لا أُريدُ أن أدخل!

*

وصفَ المعرّي أصحاب السّلطة في زمانه، قائلاً:
جَلَوْا صارِماً وتَلَوْا باطِلاً
وقالوا: صَدَقْنَا، فقلنا: نَعَمْ!
هكذا كانت السلّطة: تنتقل مِن
سيفٍ إلى سيف.

*

شعبٌ مُفَكِّر؟
لماذا، إذاً، يُحبّ الكتابات
التي لا تَتطلّب التّفكير!

*

اليومَ، يَتحلّق حول الفكرة
حَرَسٌ، وَخَدَمٌ، وطبّاخون.
وَليست هذه المرّة الأولى
في تاريخ الأفكار.

*

ليس ضيقُ البلاد
هو الذي يجعل الحياة ضيّقة وصعبة،
بل ضيقُ فكرها ـ أو كما قال شاعرُنا:
«لعمرك، ما ضاقتْ بلادٌ بأهلِها
ولكنّ أخلاق الرّجال تضيقُ.»

*

هَيّأوا له تاجاً،
قبل أن يتأكّدوا إن كان له رأسٌ، حَقّاً.

❊

لماذا تكلّم ابن المقفّع على السّياسة بلسان الحيوان؟
ألأنَّ الإنسانَ، كما عرّفه أرسطو،
«حيوانٌ سياسيٌ»،
أمْ لأمْرٍ آخر؟

❊

هوذا ظِلٌّ أكثر إضاءةً من النّور،
رُبّما لأنّه أكثرُ خَفَراً.

❊

بِفرجارِ النَّثْر،
يُصِرّ على أن يرسمَ دائرةَ الشّعر.

❊

ما أغربَ التماسيح:
وَحْشيّةٌ،
وحين تهجم على فرائِسها،
تَتسلَّح بالدّمْع.

❊

يؤكّد آرتو، وغروتوفسكي، وبروك (من كبار الذين أسّسوا للمسرح الحديث) على أن تجديدَ المسرح لا يتمّ إلاّ بالعودة إلى «الأصول»: إلى الفكر الأسطوري وعوالمه الثقافيّة، وإلى الممارسات الطّقوسيّة السّحرية، وإلى اللغات البدائية. فالماضي، بالنسبة إليهم جميعاً، ينبوعٌ أول للمسرح الحديث، وللحداثة.

هذه «العودة» في الغرب (لا في المسرح وحده، بل في الشعر والفنون التشكيليّة، مِمّا يعرفه المعنيّون)، أتاحت للعمل الفنّي، في أشكاله وأنواعه المختلفة، أن يوسّع مجالاته الجماليّة وحدوده الفنّية، رابِطاً إيّاها بالحقولِ الثّقافية ـ الحضاريّة. كان العملُ الفنّي شجرةً، فأصبحَ غابة. وكان انفعالاً ـ فأصبحَ جَسداً بكاملِ طاقاته.

المفارقة عندنا، في اللّغة العربية و«حداثتنا» أنّنا على النّقيض من ذلك، نميلُ إلى نَبْذ الماضي ـ لا إلى النّبذ وحده وإنّما إلى المَحْو!

والمفارقة الأكثر عبثيّةً هي في أنّنا، في الوقت ذاته، لا نَتَرَدَّدُ في العودة إلى «عَودة» هؤلاء وأمثالهم في الغرب، ولا نَتردّد في جعلهم مرجعاً لنا، بوصفهم نماذجَ عُليا للحداثة، وفي محاكاة أعمالهم، والنّسج على مِنْوالها!

❊

(١٩٩٨/٧/٢٣)

مرّةً،
أسْبلَ القمَرُ شعرَهُ
ابتهاجاً بشجرة تُفّاحٍ
ينام تحتها رجلٌ وامرأة.
كانت السّماء آنذاك تخلعُ ثيابَها،
وتَتصبَّب عرَقاً،

وكنتُ أقرأ ما كتبه العالم الأنتروبولوجي الأميركيّ راينه بالومبيت عن أنواعٍ من القرود في سُومطرا تسمى جيبّون (Les gibbons). فقد أمضى ستّ سنواتٍ في دراستها. في أثناء ذلك شاهد قردةً شابّةً مات زوجها، فتركت عائلتَها، وهاجرت إلى عائلةٍ سكنت معها عدّة شهور، وتزوّجت أكثرَ من قردٍ، ثمّ رجعت إلى عائلتها الأصلية!

بقي أن أشير إلى أنّ سهيل إدريس يترجم جيبّون في المَنْهل بكلمة «شِقّ»، قائلاً: «هو جنس قردةٍ من أشْباه الإنسان»).

❊

مرّةً
أَحرقَ في بلاده غاباتٍ عذراء
(يُقالُ إنّها فريدة في العالم)
وسَمّى ذلك
انتصاراً ساحِقاً على العدوّ!

❊

مرّةً،
أخذتُ الحكمةَ مِنْ فم الغَيْم.

❊

مرّةً،
عقدتُ حِلْفاً مع صَيْدلانيّ الطّبيعة
لمداواةِ الطّبْع،
وَصنّفنا أعشابَنا
وَتَبادَلْنا أَسْماءَها ـ
(كنت قد فرغتُ آنذاكَ من قراءة كتابٍ عن مرض البحر الأبيض المتوسّط.
في الكتاب أنَّ علوَّ المياه في هذا البحر ينقص، سنويّاً، متراً ونصفَ المتر!
وأن العلماءَ، استناداً إلى ذلك، يَرون أنّ هذا البحر سينضب نهائيّاً بعد ألفي سنة، إذا لم يعوَّضْ ذلك النّقْص!
سيكون المشهَدُ مُذْهِلاً،
وسوف تكون الكارثةُ «طبيعةً» ثانية لا يُحيط بها الذُّهول).

❊

مرّةً
سافرَ في سفينةٍ،
راكباً حصاناً.

❊

مرّةً،
فَضّلتُ يأسَ العقل الكبير
على آمالِ العقل الصّغير.

*

مرّةً،
قرأتُ تقريراً يقول:
«حقّقَ الذين يأكلونَ لحمَ إخوانهم
تقدّماً كبيراً ـ
كانوا، سابقاً، يأكلونه في صحن الطّبيعة،
وهمُ، اليومَ،
يأكلونه في صحن الثّقافة.»
(وكنتُ قد انتهيتُ من قراءة تقريرٍ آخر لمنظمة الصحّة العالمية، يقول:
«ستكون الحياة في القرن المقبل أكثر صِحّةً، وأفضلَ، وأطولَ مِمّا كانت في أيّ وقتٍ مضى».

تقريرٌ متفائِلٌ؟ ربّما. لكنّ الشيء الذي يؤكّده هو أنّ النموّ السّكانيّ في العالم، سيقلّ ـ فيكون بمعدّل ثمانية آلاف مولود في السّاعة، سنة ٢٠٢٥، مقابلَ تسعة آلاف ومئتي مولود في السّاعةِ، حاليّاً. وسوف تقلّ كذلك نسبة موت الأطفال، دون سنّ الخامسة).

*

مرّةً،
خُيّل إليّ أنني أسمع صوتَ الكَرْمَةِ
يوشوشني قائلاً:
«لا أُثمِرُ،
إلاّ لكي أُسْكِر».

(وكنتُ أقرأُ سيرةَ نباتٍ ضِدّ النّار، اسمه «كروموﻻينا أودوراتا». وهو نباتٌ لا تحبّه أفريقيا المداريّة، وتأخذ عليه قدرته على المقاومَة، وعلى التّكاثُر. وتصفه بأنّه نَباتٌ غازٍ ومُحْتَلّ!

لكن، لهذا النّبات صفات أخرى. فهو حليف الغابات في نضالها الصّعب والبطيء ضدّ غَزْوٍ آخر تقومُ به السّباسبُ والمفازَات. فهو، بفضل ورقه الكثير والرَّطْب في أثناء الفَصْل الجافّ، يَنهض ستاراً واقياً ضدّ النّار. وهو في ذلك يدعم كفاح النّباتات الأخرى تلك المليئة بالماء، ضدّ النّار).

*

مرّةً،
تساءلتُ:
أليس مُضْحِكاً
أنْ نَصِف الطّبيعةَ بأنّها قديمةٌ أو حديثة؟
ـ (ماذا؟ هل تَضحك، أنتَ كذلك،
أيّها الشّعر؟)

*

مرّةً،
رأيتُ الشّعرَ
حائِراً، تائهاً.
وَخُيّل إليَّ، في تلك اللّحظة،
أنّه كمثل نَحّاتٍ
ينقشُ أعمالَهُ
على جدران الرّيح.

*

مرّةً،
لم يَبْقَ حرفٌ في الأبجدية إلاّ سَخرَ مني،
ذلك أنّني كنتُ دائماً،
أسألُ الثورةَ عن الوقت،
وأسأل عن الثورة، قتلاها.
وكان بين شفتيَّ بوقٌ يغرّد لها ولهم.

*

مرّةً،
ارْتَطَم جبيني ببابِ الغيب ـ
(كنتُ أقرأ تاريخ كوكبٍ مَنْفيٍّ، هارب. نعم بعض الكواكب، كمثل البشر، تعرِف الهربَ، وتعرف المنفى.

هذا الكوكبُ ضخمٌ، يتكوّنُ من الغاز، و«يعيش» في مَنْفى، بعيداً عن منظومته الكوكبية. وليس له اسمٌ، وإنّما يُعرف بهذه الحروف TMR-IC. وهو أول كوكب، خارج المنظومة الشمسية، يُشاهَدُ مباشرةً بفضل آلة تصويرٍ للأشعة تحت الحمراء في التلسكوب الفضائي هُوبْل Huble. وقد اكتُشِفَ مصادفةً، بينما كان بعض علماء الفلك الأميركيون يدرسون صوراً للكواكب الفتيّة في مجموعةِ النجوم التي تُحيط بكاهلِ الثَّوْر!

فقد لاحظوا على صورةٍ لكوكبين متجاورين نقطةً مضيئةً، أقلَّ إضاءة بعشرة آلاف مرّة من شمسنا، غير أنّها شاحبة بحيث لا يمكن أن تكون نجمةً عادية. إنها، إذاً، نجمةٌ خارقة أو أعجوبة! وهكذا وصفوها بأنها نموذجٌ كوكبيّ أول، بحجم جوبيتير حوالى ثلاث مرّات. قُذِفت في الفراغ الفضائي على بعد أكثر من مئتي مليار من الكيلومترات من هذين الكوكبين المتجاوريْن! والبرهان هو أن هنالكَ خيطاً من الغاز يمتدّ من الغشاء الغازيّ للنجوم حتى هذه النجمة القاتمة، كمثل الأثر الذي يتركه سير السفينة، وهو هنا أثرُ كوكبٍ هاربٍ لكي يعيش في المنفى، أو أثَرٌ لهربٍ ـ أُعجوبة!).

*

مرّةً،
أخذتُ عطلةً من سيّد غُباري،
لكي أتفرّغ لِقراءة الوَساوسِ
التي تَشغلُ الريح.

❊

مرّةً،
نَصبْتُ فَخّاً للغيمِ ـ
(كنت أقرأ خبراً عن عملية جراحية للقلب تمّت، للمرة الأولى، بيدٍ غير إنسانية: يد الآلة! تَتحرّك هذه اليد بوساطة دماغٍ غير إنساني، هو كذلك: دماغ إلكتروني. لهذه الآلة ذراعان طبعاً، في طرَف كلٍ منهما آلة جراحية خاصة، تمتاز بأنها دقيقة جداً، وتضيّق الحزَّةَ التي يتركها المِشْرَط. وهي إذاً أقل إيلاماً. وقلتُ هوذا إنسانٌ آليٌّ يمكن أن نصفه بأنه طبيبٌ جراح!
هذه العملية تمّت، للمرة الأولى، في فرنسا، كما يقول الخبر).

❊

مرّةً،
التقينا ـ الطبيعة وأنا، الآلَةُ وأنا، التاريخ وأنا، وتبادلْنا وثائِقَ أحْلافِنا.

❊

مرّةً،
نام المنطقُ بين يديَّ،
مُتّكئاً على عُكّازٍ مكسور.
وكان الشعر يَسهرُ، راقصاً
مع كيمياء الأشياء.

❊

مرّةً،
مات عندنا رجلٌ، فقال أصدقاؤه:
نزلت نجمةٌ إلى قبره،
وأخذته إلى بيتها.

*

مرّةً،
صرختُ: أيّها العقل،
لماذا أُخِذْتَ بثيابِ الكواكب،
ونسيتَ أجسادهنّ؟

*

مرّةً،
في طفولتي ـ حَوّلتُ حصَى النهر في قريتنا
إلى رُفُوفٍ صغيرة
أسْتَقْرِئ في جَرْسِها
بُكاءَ الينابيع.

*

مرّةً،
قَدّمتُ طَلَب انتسابٍ إلى رابطةِ الموج،
وَالتَمسْتُ نَوْرَساً
لكي يُعرّفَ بي.

*

مرّةً،
نظرتُ فَشُبِّهَ لي
أنَّ السّماءَ تَغْلي وتَفُورُ

وتكادُ أن تحترقَ
في مَطْبخ عُشّاقِها.

❊

مرّةً،
لكي أُحْسِنَ رؤيةَ الغيب،
لامَسْتُ وجهَه
بِوَرْدةِ المادّة.

❊

(برلين، شباط، ١٩٩٩)

أعجبُ ممن يقول إنَّ الحقيقةَ تكمن في كلماته!
كيف يجرؤ بعد ذلك على النُّطق؟

❊

إذا كانت حداثة الفلسفة في الغرب قامت على الخلاص من الأفلاطونية. أو الشّفاء من مرض أفلاطون، كما يعبّر نيتشه، فإنَّ حداثة الفلسفة عندنا نحن العرب متوقّفة على الشّفاء من مَرض الغيب المتمثّل في الإيمان بأبديّة الحقيقة.

الفلسفة كمثل الشعر، تنبعث أساسيّاً، لا من الأبديّة، بل من الزمن، من الحياة والتّجربة.

❊

غياب الشعر عن الفكر هو بالنسبة إليّ، غيابٌ لهذا الفكر.

❊

نعم، في ما يخصّ العلاقة بين الشّفَاهة والكتابة، تتساءَلُ بعض الأساطير: لماذا ظلَّ الآلهة شفويّين لا يكتبون؟

❊

في أعماقي ضوءٌ أشعر أنَّ له فَماً، وأنّه يوشوشني دائماً:

ليس النّورُ لكي يقودكَ إلى الوضوح،
بل هو لكي يقودك أكثر فأكثر نحو التّخوم الهائلة لِليل المعنى.
فليس الوضوحُ نهايةَ الغموض. إنه، على العكس، بدايته.

*

تتمثّل الحريّة عندنا نحن العرب في المبادئ التي يُجبَرُ الإنسانُ بشكلٍ أو آخر على الخضوع لها. الإنسانُ، بوصفه إرادةً وحريّةً واستقلالاً مسألةٌ ثانوية، بالنسبة إلينا. ويكاد ألاّ يكون موجوداً، إلاّ توهّماً.

كأنّ المجتمعَ عندنا رُكَامُ أسماء.

*

الأرضُ، اليوم، مأخوذةٌ بالصّعود إلى السّماء لزيارة كواكبها. لعلّ السّماء تردّ هذه التحيّة، فتنزل لتزورَ هي كذلك كواكبَ الأرض:

الفقراء، المشرّدين، المنفيّين، السّجناء... إلخ.

*

الحقيقة في الثقافة العربيّة أو ما نسمّيها كذلك، لا علاقةَ لها بالواقع أو ما نُسمّيه كذلك: هذا ما تقوله التجربة.

هكذا أعجبُ من أولئك الذين يحرصون على وَصْفِ أنفسهم بأنهم واقعيّون، فيما يحرصون على التّأكيد بأنّهم، هُم وحدهم، الذي يقبضون على الحقيقة!

*

انتهيتُ، اليومَ، من قراءة روايةٍ خُيّل إليَّ فيما أقرؤها أنّ أشخاصَها يطاردون كاتِبَها لكي يقتلوه.

ولكلٍّ سببهُ الخاصّ.

*

توفّر لنا الحياةُ السّياسيّة العربيّة، بعبقريّةٍ نادرةٍ، مُناخاً نشعرُ فيه أنّ العاصفةَ آتيةٌ في طريقِها إلينا، وأنَّ الهاويةَ تَكاد أن تَنْفتح.

*

يمكن أنّ يُصاغَ أحدُ وجوه الأزمة في الغرب، بسبب التطوّر التقنيّ، بالقول: إنّ الحياةَ في الغرب يُضحَّى بها من أجل العمل، بينما يجب أن يُضحَّى بكل شيءٍ من أجل الحياة.

يمكن، بالمقابل، أن يُصاغَ أحد وجوه الأزمة في المجتمع العربي، بسبب «تطوّرات» من نوعٍ آخر، بالقول: الإنسان في المجتمع العربي يُضحّى بِه من أجل السّلطة، بينما يجب أن يُضحّى بكلِّ شيءٍ من أجل الإنسان.

*

(٢٣/١/٢٠٠٠)

هل سنشعر أخيراً، نحن العرب، في هذا القرن المقبل، بحاجتنا الحيويّة الملحّة للخروج، سياسياً، من «عيد الكلام» ـ العيد الذي ابتلَعَ الأعيادَ كلّها، وطالَ كثيراً كثيراً... أكثر من قَرْن، ويَكادُ أن يقتلَ شهرزادَ نفسَها؟

*

هل الحلم هو المعنى المجَازيُّ للحياة؟

لكن، أليست الحياةُ نفسها مجازاً؟

*

هل الكتاب كمثل الحلم: انحرافٌ عن طريق اليقين؟

أتكون هناك، إذاً، كتابَةٌ عظيمة لا تنبثقُ من الهاوية، أو لا تَنْبثِقُ مِن انْشِقَاقِ الهويّة؟

*

«الآخر» كلّ آخر، لا يكون «آخرَ» إلاّ بكونه «واقعيّاً». غير أنّه، مع ذلك، ليس بالنسبة إلى الذّات إلاّ آخرَ مُتَخَيّلاً.

كم هي طاغيةٌ مِرآة الرّغبة!
وما أكثرَ مَا تُموِّهُ وتُشوّه.

*

«الآخر» وجود سابِقٌ على الذّات. فلا تُوجَدُ الذّات إلاّ بين «آخرين».
الهويّة، إذاً، علاقة. وهي، بوصفها كذلك، مشروع.
أتكون الهويّة، والحالة هذه، هي نفسها تخيّلاً؟
خصوصاً أنّها مُشْتَقَّةٌ، في بعض عناصرِها وأحوالها، من الصُّورة التي تُكوّنها عن «الآخر»؟

*

يقول ويل ديورانت:
«معظَم التاريخ ظَنٌّ،
وما تَبقّى تُمليه الأهواء»
هل (يكونُ) مِثْلُ هذا التّاريخ تاريخاً لِلذّاتِ، أم للآخر؟ أم لكَلْيهما معاً؟ أم لا لتلك ولا لهذا؟
وما يكونُ التّاريخ؟

*

يُحقّق الانترنيت، شيئاً فشيئاً، هذا الانقلاب الذي لا أعرف كيف أصفه، وأوجزه في نقطتين:
أ ـ الآخر في آن «قريبٌ» جدّاً، و«بعيدٌ» جدّاً، نراه، لكننا لا نعرفه.
ب ـ هكذا يُصبح البَصَرُ «عالِماً»، وتصبح البَصيرةُ «جاهلةً»!

*

(٢/ ٤/ ٢٠٠٠)

في زيارتي إلى القاهرة (آذار ٢٠٠٠) بدعوةٍ من الجامعة الأميركيّة فيها، عرفتُ غبطةً عظيمةً، قَلّما عرفتُ سابقاً ما يشابهها: من ناحية، في أثناء

المحاضرتين اللّتين ألقيتُهما فيها، والمناقشات التي تَلتْهُما، وتنوّع الحضور بين أجيالٍ متباينة، نساءً ورجالاً. من ناحية ثانية، وعلى الأخصّ، في الأمسية الشعريّة التي قَدّمتُها برفقة الصّديق نصير شمّة، عازف العود الكبير، في دار الأوبرا بدعوةٍ من المجلس الأعلى للثقافة الذي يرئسه الصّديق الكبير الدكتور جابر عصفور، ومن لجنة الشعر فيه، التي يرئسها الشاعر والنّاقد والأكاديمي الدكتور عبد القادر القطّ.

❊

قَبل أن أتحدّثَ عمّا أراهُ مكوِّناً أَسَاسيّاً لهذه الغبطة، أودّ أن أعترفَ بأنني جئتُ إلى القاهرة، وفي ظني أن بيني وبين جمهورها الذي يُعنى بالشعر، والثّقافة بعامّة، بتنوّعه وتعدّده، هو كمثل ما بيني وبين هذا الجمهور الشعريّ ـ الثقافيّ، في البلدان العربيّة كلّها: غيوماً كثيفةً مِن الغموض والالتباس، لا على المستوى السّياسيّ، الخاصّ، وحده، وإنّما كذلك على المستوى الثقافيّ العام.

ونعرف جميعاً أنّ الشّاعرَ لا يَصلُ إلى الآخر عبْرَ اللّغة بِحَدّ ذاتها، ولو كانت مشتركةً بينهما، وإنما يصل إليه، بالأحرى، عبْرَ ما تنقله اللّغة. فلا يكفي أن يكون بينك وبين الآخر لغةٌ مشتركة لكي يكون بينكما حوارٌ أو تفاعُلٌ. لا بُدّ من أن تجمعَ بينكما هواجس مشتركة وقضايا مشتركة وأفق مشترك.

أضيف إلى ذلك أنّني جئتُ إلى القاهرة، وفي ذهني تلك «الصورة» التي تُعمّمها السّياسَاتُ والإيديولوجيّات عن الجمهور «الثّقافي»، وعن مستوى لغته ووعيه.

وأعترفُ أن تجربتي المحدودة في اللّقاء مع هذا «الجمهور»، في بعض البلدان العربية، كانت تؤكّد ليَ أنّ هذه «الصُّورة» غير صَحيحة. (أقول: محدودة، إذْ قَلّما يُتاحُ لي أن ألتقيَ بالجمهور الثقافي العربيّ، لأسبابٍ متعدّدة لا أحبُّ أن أقفَ عندها، في هذه المناسبة). كنت أكتشف أنّه جُمهورٌ مُرْهَفُ الحِسّ، عميقُ التجاوُبِ مع الشعر، حتّى عندما لا يكونُ واضحاً له تمامَ الوضوح.

وعلى الرّغم مِن أنّ لغة هذا الجمهور هي، على الأغلب، «إنجاز»، ولغتي هي على الأغلب «وَعْد»، وأنّ لغته، تبعاً لذلك، «كاملة» بينما لغتي لم «تجئ» بعد، وأنّ لغته، نتيجةً لذلك، «جوابٌ»، أكثر مما هي سؤالٌ، في حين أنّ لغتي هي، على العكس، «سؤالٌ» أكثر مِمّا هي جواب، ـ أقول على الرّغم من هذا كلّه تؤكّد لي تجربتي المحدودة أنّ الصّورة الشّائعةَ المعمَّمة عن «الجمهور الثقافيّ» العربيّ، خاطئةٌ ومضلِّلة.

مع ذلك، لم أتوقّف عن التّساؤلِ في ذات نفسي: هل ستدعمني هذه التّجربة في القاهرة، لكي أغيّر في نفسي تلك الصّورة؟

وكنت أزداد قلقاً عندما أستحضر الشّائعَ المُعمَّم من أنَّ هواجسَ هذا الجمهور وقضاياه لا تَتّصل بالفكر، بوصفه سؤالاً أو بحثاً، أو بالإنسان بوصفه وجوداً ومصيراً، أو بالوجود بوصفه يقيناً أو شكّاً، أو بالكون بوصفه كشفاً ومعرفة، أو باللّغة نفسها بوصفها الأداةَ الأولى لِلتّعبير كتابيّاً عن مُساءَلة العالم والأشياء، وإنما هي هواجسُ وقضايا مِن طبيعةٍ سياسيةٍ ـ إيديولوجيّةٍ، حَصْراً.

وكان هذا مِمّا يجعلني أميل إلى الظنّ بأنَّ هذا الجمهور لن يُحبّ شعري، ولن يتجاوَبَ معه، توكيداً لتجاوبه مع الشعر الذي يكون تلبيةً لهواجسه وقضاياه المباشرة الملحّة.

*

مِن أين إذاً وكيف جاءتني تلك الغبطة؟

جاءت من صَدْمة المعرفة التي رسَّخت قناعتي بكَذب تلك الصّورة الشّائعة المُعمَّمة عن «الجمهور». فقد اكتَشْفتُ، مَيْدانيّاً كما يقال، وعبْرَ تجربةٍ حيّة (أُضيفها إلى تجاربي المحدودة في هذا المجال) أنّ هذه الصّورة «مصنوعةٌ» سياسيّاً وإيديولوجيّاً، وأنّ أصحابَها صنعوها لغاية محدّدةٍ هي «امتلاكُ» هذا الجمهور، و«تسييرهُ»، و«توظيفه». وهي، إذاً، صورةٌ تبسيطيّة اختزاليّة.

وازداد يقيني أنّ السّياسة والإيديولوجيّة هما اللّتان تعملان على تَرْسيخ تلك الصّورة، وعلى تعميمها، بحيث يبدو «الجمهور»، دائماً، جاهلاً ومتخلّفاً من

الناحية الثقافيّة، وسطحيّاً سَاذَجاً مِن ناحية المعرفة، وبحيث يبدو مُحتاجاً دائماً إلى مَنْ يَقُودُه، ويُوجّهه.

وتأكّد لي أنّ عامِلاً بسيطاً قد يكون أرهفَ حساسيةً وأكثر تذوّقاً للشعر من المثقّف الإيديولوجيّ السّياسيّ الذي «يقوده»، وأنّ فَلاّحاً قد يكون مكتنزاً بحسٍّ شعريٍّ عالٍ أكثر من شَخْصٍ يُمارِسُ «الأَسْتَذَةَ» في الجامعة.

والسرّ في هذه الغِبطة يتمثّل، إذاً، في تجاوُبِ هذا «الجمهور» في دار الأوبرا المصرية، مع الشعر وَحده، بِحَضْر المعنى، خارج التّطريب الإنشاديّ التّقليديّ، وخارج السّياسة، وفي معزلٍ عن الإيديولوجية. مع الشعر وحده: حيث اللّغة والحياة والإنسانُ جسَدٌ واحد، وحيث يُسْتَخْلَصُ الخارِقُ من الأشياء اليوميّة العاديّة. كأنّ جُمهورَ الشّعر والفنّ بعامّةٍ، مُفَاجأةٌ كمثل الإبداع ـ يتكوّن في القصيدة، أو القطعة الموسيقية، أو اللّوحة ـ أي فيما يُصْغي، ويَرى، ويُحسّ.

يكشف هذا التَّجاوُبُ عن أنّ المسألة في الشعر ليست في التّبسيط أو التّوضيح أو في تَناوُلِ الأشياء اليوميّة الأليفة تحقيقاً لذلك. وإنّما هي، بالأحرى، في الكَيْفيّةِ التي يُنظَرُ بها إلى الأشياءِ، مقاربَةً وتَعبيراً. وآنذاك تبدو القصيدة كأنّها أفقٌ مفتوحٌ نتشرّد فيه، وتبدو الحياة كُلاً لا يتجزّأ: فيما يَتعمَّقُ السّؤالُ حول المصير والعالَم، يظلّ هاجس السّعادة طاغياً. وفيما يَتعانَقُ الفَرحُ والحزن، تأخذ الحياة اليومية اسْماً آخرَ هو الشّعر. ويمتلئ سَطْحُ العالم الذي يرجُّنا بحركة أنْفاسِنا التي تَتصاعَد كأنّها نشيدُ حريّةٍ وانعتاق.

هكذا تبدو اللّغة الشعريّة هي نفسها حياةً، ويزيدُنا الشعر وعياً بهذه اللّغة ـ الحياة. يزول التّناقض بين المجرّد والمحسوس، بين الماهيّة والدّيمومة من جهة، والمُحَايِثِ المتحرّكِ، المتغيّر في الوجود وفي التّاريخ، من جهةٍ ثانية.

ولئن كان الوجود التاريخيّ لقاءً بين الذّات والآخر، لقاءَ تعارُفٍ وتفاعُلٍ، أو لقاءَ حِوارٍ ومُشَاركة، فإنَّ الشعر يُصبح ضماناً لهذا اللّقاء:

يُصبح، هو المتفجّر من تجريد اللّغة، جسداً
ويُصبح، هو الذي ضمن الأبديّة، حياةً يومية.

ولا يعود المجهول شيئاً نبحث عنه خارج العالم المباشر، المحيط، وإنما يُصبح قائماً في الحياة اليوميّة ذاتها. هكذا يكون الشّعر نشيداً للصّيرورة، فيما يكونُ نشيداً فيها. وفيما نمضي بعيداً في لُجّة السُّؤال، لا نكفّ عن العَمل لكي نُعطيَ للكون صورةً أكثر جمالاً، وأن نُتيحَ للإنسانِ مزيداً من التوغّل في أرض الحريّة.

أحرصُ أخيراً على القول إنني رأيت في موسيقى نصير شمّة، التي وضَعها خِصّيصاً للقصائد التي قرأتها في دار الأوبرا، ما زادني يقيناً بأنّ إيقاع الشّعر ليس تنظيماً «موضوعيّاً» للكلام وإنما هو، جوهريّاً، تنظيمٌ «ذاتيّ».

التحيّة للقاهرة ـ المدرسة، وشكراً لمعلّميها الأصدقاء.

*

أمسِ، حارَبْنا أشخاصاً كثيرين لأنّهم طالبوا إسرائيل بأن تكون «منفتحة» على العرب وثقافتهم، وبأن تتخلّى عن هويّتها المغلقة، إذا كانت تريد السّلام حَقّاً.

واليوم، نحارب إسرائيل، باسم رغبتنا في السّلام معها، محتجيّن بأنّها لا تنفتح على ثقافتنا، وننتقدها بصوتٍ عالٍ أمام العالم، لأنها تريد أن تبقى مغلقة الهويّة، إزاءنا، وتخاف حتى من الشعر!

الذين طالبوا، بالأمس، «خونة» الأمّة،

والذين يطالبون، اليوم، «قادةُ» الأمة!

سبحان اللَّه!

تُرى، هل خلق اللَّه لنا، نحن العرب، عقولاً وأخلاقاً خاصّةً بنا، نحن وحدنا، من دون سائر البشر؟

*

(١٦/ ٤/ ٢٠٠٠)

في التّساؤلات والآراء المتنوّعة التي تيسّر لي أن أسمعها من بعض شعراء القاهرة الشّباب، ومن بعض كُتّابها وفنّانيها، ومثقّفيها وصحافيّيها وطلاّبها،

طول الأسبوعين اللّذين أمضيتُهما فيها بين ٢-١٦ آذار/مارس الماضي، ٢٠٠٠، بدعوةٍ من الجامعة الأميركيّة، ما يعكس جوانب أساسية من الهموم الثّقافيّة القائمة في العاصمة العربيّة الأولى. ولعلّها فيما تعكس هذه الجوانب، تُسهم في إضاءة الوضع الثّقافي العربيّ العامّ.

الظّاهرة الأولى التي تلفت الانتباه هي أنّ هناك مَيْلاً طاغياً إلى تجاوز النظريات، وبخاصّةٍ ذات الطّابع الإيديولوجي، أيّةً كانت. يُرافقُ هذا الميلَ شعورٌ قويٌّ بضرورة الانكباب على معاينة الواقع، والانطلاق من التجربة الحيّة، والتّفكير والكتابة بدءاً منها.

لقد انتهت، كما يبدو أو تلاشَت الرّغبة في متابعة الكتابة ـ الموقف، أو الاتجاه السّياسيّ ـ الإيديولوجيّ، وحلّت محلّها الرّغبة في كتابةٍ تتحدّث عن الأشياء، عن مادّة العالم المرئيّ المَعيش، كتابةٍ تتغلغلُ في غابة الحياة اليوميّة، غصناً غصناً، وعشبةً عشبةً.

الكتابات السّابقة التي كانت تحمل «رسالةً»، تبدو الآن، كما لو أنّها كانت تتحرّكُ في عراءِ الألفاظِ: لا «بيتَ» لها، وإذاً لا «جسدَ» لها، وإذاً لا «تاريخ» لها.

البعد الشّخصي الحميم هاجسٌ عميقٌ في هذه التّساؤلات والآراء، لكن في معزلٍ عن الذّاتية الرّومنطيقية. «الأنا» هنا هي تلك «المُبَعْثَرَةُ» في شتات الأشياء. لا تلك التي تشعر أنّها «مَرْكُوزَةٌ» في قَلْبِ العالم. وهذا وَضْعٌ يؤدّي إلى نتاجِ كتابةٍ ـ شَتَات. والصّفة هنا ليست سَلْباً، وإنما هي مجرّدُ وَصْفٍ بِنائيّ ـ فَنّي. في الكتابةِ الشَّتَات، يُهيمنْ الحسّ بعدَم الاكتمالِ، وبعدم «الارتواء». وهذا مِمّا يُتيح للكتابة أن تبقى في حالةٍ من البحث الدّائم، أو في حالةٍ من البدء الدّائم. تصبح كأنّها الحركة المستمرّةُ الخاصّة، داخل حركة التّاريخ العامّة.

هناك مَيْلٌ لنوعٍ من الشَّفويّةِ تنتهي معها جميعُ المُسبَقات. الشّفويّةُ خروجٌ من «القواعد» و«البُنى» الجاهزة. فهي مزيجٌ من البداهةِ، والعَفْويّة، والارتجال ـ بمعناه التلقائيّ النّبيل. إنّها حَركيّةُ الكلام الذي يظلّ في عناقٍ مع حركيّة الحياة. وهي، إذاً، مُناقِضَةٌ لكلّ طبيعةٍ ثابتة. لعلَّ هذا ممّا يساعدنا في فهم القلق

الغاضب الذي يُحرّك الشبّان الكتّاب الذين تحدثت معهم: فهم يعملون على التأسيس لكتابة شعرٍ ليس مِن «تقاليد» الشعر الذي عرفناه، وعلى كتابة «نثرٍ»، ليس هو كذلك من «تقاليد» النثر الذي عرفناه: شِعْرٍ ونثرٍ «موجودينِ» في الكلام قَبْلَ أن ينتظمَ في بنىً، أو يتأسّس في قواعدَ ومعايير. أو هما، بتعبير آخر، شعرٌ ونثرٌ غير موجودين في «المكتوب»، بل موجودان في «الشّفويّ».

هكذا يحسبون أنهم يعملون على التأسيس لكتابةٍ مفتوحةٍ، بلا نهاية.

الذّاتُ، في هذا المنظور، تلتقي مع الآخر، أوّلاً، في مُسْتَوى الشَّيء ـ المادّة، لكي تلتقي به، من ثمّ، في مستوى الكلام ـ الكتابة. الكاتب هنا ليس فَرْداً إلاّ لأنَّه يكتشف ما يُوجَدُ عميقاً ومحجوباً في الجَماعة. وكلّ مُفْرَدٍ هو، في هذا الأفُقِ، جَمْع. وفي شعرنا العربيّ، قبل الرّسالة الإسلاميّة، بذورٌ أولى لهذا كلّه. وفي هذا الأفق، يمكن القول هنا إنّ القدامَةَ هي نبض هذه الحداثة التي تتجلّى، على الأخصّ، في الشّفويّة، والغنائيّة اللاّرومنطيقية، و«شَيْئيّة» النّص الشّعري.

في الحرص على الانطلاق مِن الأشياء لا من الأفكار، يَنْشَأُ مَيْلٌ إلى إحلالِ نَوْعٍ من «العِلميّةِ» الجماليّة مَحلّ «البيانيّة» الجماليّة السّائدة. في هذه «العِلميّة» ما يَفتح أمامَ اللّغة الشعريّة إمكاناتٍ جديدة لكي تتفاعَلَ وتتآلفَ مع اللّغات الفنّية، المتنوّعة، ومع اللّغات التقنيّة المتنوّعة. وهذا مِمّا يُتيح كتابةَ نُصوصٍ تُتيح بدورها تنظيم الفضاءِ اللّغوي بشكل آخر، ووضعَ اللّغة الشّعريّة في نظامٍ جماليّ ومَعْرفيّ أكثَر دِقّةً، وأكثر شمولاً.

*

هناك، أخيراً، ظاهرة تخصّ النّثْرَ، لا الشعريّ، بل السّرْدي القَصصيَّ والرّوائيّ. وقد عَبَّر عن هذه الظاهرة، وهي شبه كونيّة، ناقِدٌ فرنسيٌّ شابّ هو فريديريك باردي (F. Barde) في كلامه على الفنّ الرّوائي الفرنسيّ الرّاهن. ودفاعاً عن الرّوائي الشاب ميشيل هويلبيك في روايته «الجُزَيْئات الأوليّة» التي أحدثت في حين صدورها حركةً من الخصام النقديّ ضدّها أو معها.

يقول هذا الناقد، واصفاً الرّوائيين الذين يمثّلون هذه الظاهرة: «لا جماليّة

في أشكالهم الرّوائية، ولا حياء، ولا إغواء بأيّة خصوصيّة فنّية. فلقد فهموا جميعاً أنّه لم يعد من الممكن تصوير الجمال، لأنّه لم يعد موجوداً. وماذا يُجدي الأسلوبُ، وماذا تجدي الدّقةُ والرَهافةُ في العَدم؟» ويتابع واصفاً «فَنّهم» الرّوائي فيقول إنه «ما بعد طبيعي» ـ مشيراً إلى إميل زولا وأقرانه، مسوّغاً ذلك بقولٍ خلاصته أنّ «الإنسانية (اليوم) خاضعةٌ لِلعبَث الأساسيّ الذي يُمثّله تزييف الواقع. ولذلك فإن تَعْرية البؤسِ الحديث (اجتماعيّاً، وإيديولوجيّاً، وفنّياً) تتمُّ بإرادةٍ يرى الرّوائيون إطارَها في العلم. هكذا يبدو أنّ نظرة هؤلاء الرّوائيين إلى الواقع «عِياديّة» أو سَريريّة». ونَجِدُ في قلب رواياتهم أنّ المالَ والجنس فيها عامِلا تَقْليصٍ واختزال، وأنّ ما يُوَجّه سلوكَ أشخاصِها ينبعُ من العِرقيّة، والحقد، والانطواء الفَرْديّ إلى حدود الجنون».

ويجيء هذا «الفنّ» الرّوائي الطّالع رَدّاً على ما سبَقَه. فهو لا ينهضُ على «الوجه الغامض والمحجوب للأشياء، بل ينهض على الواقع المشترك، على كلّ ما يراه الإنسان حوله»، وفقاً لتعبير هذا النّاقد. وتبعاً لذلك يصفُ الرّوايّةَ الفرنسيّةَ الرّاهنة بأنّها «نرجسيّة جدّاً، مكتفية بذاتِها جدّاً، انطوائية جدّاً، ولا بواعث وراءها، ومتّجهة نحو الماضي...».

أستشهد بكلام هذا النّاقد الفرنسي مُشدّداً على أنّ النّثر السّرديّ لدى القصّاصين والروائيين الشبّان في القاهرة، لا يصدر عَمّا يقوله كليّاً، وإنّما يتقاطع مع بعض أفكاره المتعلّقة خصوصاً بِـ «المُشتَرك» و«ما يراه النّاس حولهم»، و«تَعْرية» الواقع، و«العِلميّة».

*

(١٤/٥/٢٠٠٠)

حقّاً، كلماتُنا أكثر ضيقاً من الأشياء التي تتحدث عنها، مهما كانت ضيّقة.

آخذ، مثلاً، الكلمة: «مُسْلِم». تشير هذه الكلمة إلى شخصٍ بعينه، وإلى انتمائه الدينيّ ـ الإسلام، في الوقت ذاته.

غير أنّ الكلمة: «مُسلم»، شائعةٌ بوصفها مُسَمّى، وبوصفها اسماً في آن،

فما العلاقة، اليوم، بين هذا الاسم، و«معناه»؟

أشير، قبل الإجابة إلى أن الاسم، كما جاء في «لسان العرب» هو «اللّفظ الموضوعُ على الجوهر أو العرض، ليفصل به بعضه من بعض، كقولك مبتدئاً: اسمُ هذا كذا».

«وقد جُعل هذا الاسم تنويهاً بالدّلالة على المعنى، لأن المعنى تحت الاسم.»

وجاء في «لسان العرب» كذلك أن «الاسم هو المسمَّى»، كما يقول أبو عبيدة. في حين يقول سيبويه إن «الاسم غيرُ المسمّى».

في كلّ حالٍ، يُنوّه الاسم «مُسْلِم» بالدّلالة على «المعنى»، وهو، هنا، الإسلام.

نعود الآن إلى السّؤال: بين المعاني الكثيرة المتنوّعة والغنيّة، ما «المعنى» الذي يدلّ عليه اليوم، اسم «مسلم»، كما «يُهيمنُ» داخل المجتمعات الإسلامية، بنموذجه «الطالبانيّ»، وبالتّنويعات على هذا النّموذج، في مختلف البلدان العربيّة والإسلاميّة؟

مهما كان الجوابُ متساهلاً وسَمْحاً، فإن هذا «المعنى»، في تطبيقاته العملية، يمتهن الإنسان «المخلوق»، ويمتهنُ بخاصَّةٍ المرأةَ التي «خُلقت من ضلع آدم»، ويزدري حقوقه التي لا يكون إنساناً إلاّ بممارستها، وفي مقدمتها الحرية. وهو، في ذلك، يجرّد الإنسان من إنسانيته، ويضعه في المرتبة الحيوانية التي شرّفه اللّه بِفَضْلِهِ عنها.

ونضرب صَفحاً عن الكلام على النتائج الثقافية والتشريعية والاجتماعية والسياسية والإنسانية التي تنتج عن هذا «المعنى».

أهذا هو «الإسلام» الذي يريده أصحابُ هذا «المعنى»؟

ومن «أعداء الإسلام»، إذاً»؟

أولئك الذين يخرجون على هذا «المَعْنى»، أم أولئك الذي لا يرون «الإسلام» إلاّ به، وفيه، ومنه؟

أفلا يحق لهؤلاء «الخارجين» أن يصرخوا: آهِ، أيها الدّينُ، كم من الجرائم تُرتكَبُ باسْمِكَ!

❊

حقاً،

كلماتنا أكثر ضيقاً من الأشياء التي تتحدث عنها، مهما كانت ضيقة،

تلزمنا، إذاً، كلمات كثيرة لكي نُفصحَ عن شيء واحد.

كيف نستطيع، مثلاً، أن نحصرَ المرأة ـ المُسمَّى في المرأة ـ الاسم؟

امرأة ـ

إن قلت إنها أول الليل، فقد يعني هذا القول أنها كذلك آخر النهار. وإن قلت إنها الآن تتخذ من النهار كله نافذة تنظر منها إلى السرير الذي احتضنها في الليل الذي سبق هذا النهار، فمن يقدر أن يكذّب قولي؟ (طبعاً، لا أطلب من أحدٍ أن يصدّق).

وماذا لو تابعت قائلاً: رأيتُ بعينيَّ بقايا من ضوء ذلك اللّيل، ترفرف كمثل أجنحة على وجه هذه المرأة، وكتفيها.

ورأيتُ كأنها تحمل وسادة وتضمّها إلى صدرها. ثم رأيتُها تتهيأُ لكي تُغلقَ هذا النهار الذي حوّلته إلى نافذة.

وكانت، فيما تتهيأُ، تكتب ما لا أدري على أوراق صغيرة تنثرها حولها.

وظنّي أن في الأفق ريحاً تكاد أن تهب على هذا الورق، وتعصف معه، وتَلْهُو.

❊

عندما استيقظتُ هذا الصباح، السابع من أيار ٢٠٠٠، في برج غامبيتا، كان المطر قد تسرّبَ من النافذة التي تركتها مفتوحة إهمالاً أو نسياناً، وتحوّل إلى بُقع على كثير من أوراقي. كان للبقع لون رماديّ كمثل حِبْرٍ أسود ممزوج بالماء والتراب.

حاولت أن أنقذ ما أمكنني من هذه الأوراق. ثم نظرتُ من النافذة، طلباً

للهواء والنّور. رأيتُ كأنّ لمخيلتي خيوطاً تمتد بين الأبراج المجاورة، وأنها تتنزه بينها، وتتغذى منها.

وكانت السّماء لا العالية، بل المتعالية تنسكب في أمواج لها رنين موسيقيّ صاخب، ولم أكن أسمع رعداً. كنت أحاول أن أستدرج الشمس لكي تمد إليّ يدها اليسرى أو تمرّ إلى جانبي، على الأقل. وكان الأفق يتمزّق أمام عينيَ في ثياب معتمة لم أشعر أنّ أيّاً منها يَليقُ بأية نجمة مهما كانت فقيرة.

ثمة شك بغرب الضوء، يرتسم هذه المرة مضطرباً في الخارج، وها هو يحاول أن يتسرّب كمثل المطر إلى غيوم كانت قد بدأت تتكوّن في داخلي.

*

مرةً، لامَني أحد المتديّنين، وكان لحسن الحظ متنوّراً، على استخدامي لكلمة «سماء» في إحدى قصائدي، قائلاً:

ـ لم يعجبني هذا الاستخدام من الناحية الدينية. وهو غيرُ لائق بك وبشاعريّتك. وربما رأى بعضهم فيه إساءة.

قلت له: لماذا، يا أخي، تأخذ هذه الكلمة معزولة عن سياقها؟ وأنت تعرف أن معنى الكلمة في الشعر لا يكمن في مجرّد معجميتها، وإنما يكمن في سياقها. هذا إضافة إلى أن للكلمة «سماء» معانيَ كثيرة، فلماذا لم تقف إلاّ عند معناها «الديني»؟

ـ لأنّ ذلك هو معناها الشائع الذي تفهمه العامّة.

ـ وهل «الشائع» معيارٌ لتحديد المعنى؟ ألا يؤدِّي القولُ بذلك إلى جعل «الشائع» معياراً، ليس في فهم اللّغة العربيّة وحدَها، وإنّما كذلك في فهم القرآن الكريم ذاته؟ وتستطيعُ آنذاكَ أن تتصوَّر هَول الكارثة الدينية واللغوية والثقافية التي تترتّب على هذا القول. والأكثر هَوْلاً، هو أنّ هذا القول يؤدّي، في الأخير، إلى جعلك تجهل قاعدةً ومعياراً في فهم اللغة والقرآن، وفي فهم الشّعر.

ثم تناولتُ معجم «لسان العرب»، وقرأنا معاً المعانيَ التي تُعطى لكلمة

«سماء»، وهي التالية، أضعها أمام القارئ، تذكّراً واعتباراً:

«سماءُ كل شيء أعلاه، مذكّر. والسّماء سَقْفُ كلّ شيء، وكلّ بيت. وقال الزّجاج: السّماء في اللّغة، يقال لكلّ ما ارتفعَ وعلا. وكلّ سَقْفٍ فهو سماء. ومن هذا، قيلَ للسّحاب السّماء لأنّها عالية. والسّماء كلُّ ما علاَكَ فَأَظلَّكَ، ومنه قيل لسقف البيت سماء. والسّماء التي تُظلّ الأرض أنثى عند العرب، لأنّها جمع سَمَاءة. والسّماء تُذكّر وتؤنّث. ومنه قول اللّه تعالى: والسّماءُ مُنْفَطِرٌ به، ولم يقل مُنْفَطِرة. والسّماء السّحاب، والسّماء المطر، مُذكّر. يقال: ما زلنا نطأُ السّماء، حتى أتيناكم، أي نطأُ المطر. ويُسمّى العشب أيضاً سماء لأنّه يكون عن السّماء الذي هو المطر. والسّماء ظَهْرُ الفرس لعلوّه، وسَماءُ النَّعْلِ أعلاها التي تقع عليها القدم. وسماءُ البيت رُواقُه».

قلتُ: كان هذا المتديّن متنوّراً. وهكذا تراجعَ عن رأيه، قائلاً بتواضعُ ولطف:

أعتذر. كنتُ متسرّعاً ومُخْطئاً.

❊

إن صَحَّ أنَّ الحياةَ، كما يقول بعضُهم،
ليست أكثر من مسألةٍ لغوية،
أَفَلاَ يكون علينا، إذاً،
وقبلَ كلّ شيء،
أنْ نُحْسِنَ تصْريفَ أفْعالِنا؟

❊

لم يكن السّديمُ
يَسُوسُ التّرابَ، ذلكَ اليوم،
عندما زَارهُ يونانُ
خارجاً لِتوّهِ من جَوْف الحوت.
ولم تكن المادةُ تقرأ نشيدَ السماء.

لماذا،
لماذا يجهل النّاسُ
الكتُب التي يقدّسونها؟

*

(٢٨/ ٥/ ٢٠٠٠)

مهما كان المجتمع «خاضِعاً» بشكلٍ أو آخر، قليلاً أو كثيراً، فإنَّ اللّغةَ تبقى «عصياناً» و«مكاناً» للعصيان. وقد عملت السياسة العربيّة في تاريخها كلّه على «قمع» هذا العصيان، أو على «تَرْويضه»، أو على جعله «مُسْتحيلاً»، وذلك بحسب الحالة، والمرحلة التاريخيّة.

وقد فشلت نادراً، ونجحت غالباً.

الغريبُ في وضعنا الراهن هو الموقف الذي تمثّله أصواتٌ فكريّة وأدبيّة ليست قليلةً، تعملُ ـ على نَحْوٍ مفارقٍ ـ في اتّجاه هذه السّياسة، وفي دَعْمها، مباشَرةً أو مُداوَرةً. فتلك «الثورة» التي تُعلنها هذه الأصوات على «النظام الثقافيّ» الذي تولّدَ من هذه السياسة، تبدو في الظّاهر نقداً ورفضاً، غير أنّها، في العمق، ليست إلاّ قبولاً وخضوعاً من حيث أنها تدعو إلى مصالحةٍ فنّية كاملةٍ مع «الواقعيّ»، «اليوميّ»، «الأليف» ـ فَرْديّاً، وجَماعيّاً.

*

ليس «الواقع» هو الذي يُعطي للشعر معناه، وإنما الشعر، على العكس، هو الذي يُعطي للواقع معناه.

بتعبيرٍ أكثر وضوحا: لا نحدّ معنى الشعر في «الواقع» إلاّ إذا كان هذا الشّعر «وثيقةً». والشّعر ـ الوثيقةُ مِرآةٌ عاكسةٌ، أو إعادةُ إنتاجٍ. عملٌ يشبه «الحدثَ» وفي مستواه. عملٌ تحتَ الشّعر. لا «مسافةَ» بينه وبين الواقع. ولا شعر دون هذه المسافة. ذلك أنّها هي التي تحقق «اختراق» الواقع ووقائعه، إنسانيّاً وحضاريّاً. وفي هذا «الاختراق» تكمن جمرة الشعر.

*

هل الشّعر «سلامٌ» مع الواقع، أم هو، على العكس، «حربٌ» عليه؟ ذلك في ظنّي سؤالٌ ينبغي على الكتابة الشعرية العربيّة، بعد خبرتها الطويلة في هذا المجال، على امتداد القرن المنصرم، وبخاصّةٍ في منتصفه الأخير، أن تتوقّف عنده، مجدّداً، تأمّلاً واعتباراً. وهو توقّفٌ تقتضيهِ هذه المرحلة التاريخية من التساؤلات والصراعات، ومنَ القلقِ والتّحول.

ولئن كنّا نُدرك حقّاً ما نكرّرهُ باستمرار من أنّ الشعر «إبداعٌ» أو «خلْق»، فسوف نرى أنّ الجوابَ عن ذلك السّؤال واضِحٌ إلى درجة البداهة: الشعر، بطبيعته، «حربٌ» على الواقع، من حيث إنّه «يُبدعُ» ما يتجاوزهُ، وما هو «أفضل» و«أجمل».

ويَترتّب على ذلك أن يتخلّصَ الشاعر العربيّ كليّاً من الرّأي الذي يضع الشعر في خدمة السياسة أيّاً كانت أهدافها، وأن يرفض، تالياً، السياسة التي تُصرّ على تحديد مهمّة الشعر، أو دوره، أيّاً كانت كذلك أهداف هذه السياسة. وبما أن السياسةَ جزءٌ من الثقافة، فإن الشعر (والفنّ، بعامّة)، هو الذي يُضيء السياسة، فيما يضيء الثقافة.

غيرَ أنّ غيابَ «السّياسة» (بوصفها صُلْحاً أو «سلاماً» مع الواقع) عن الشعر، لا يتضمّن غياب «المعنى» السياسيّ، أو «الهمّ» السياسيّ، بوصفه رؤيةً، واسْتشرافاً.

هكذا يبدو أنّ الشعر العربيّ، اليوم، في حاجةٍ فنيّةٍ ورؤيويّةٍ إلى تحقيق نقلة حاسمة: من شعر السياسة إلى سياسة الشعر. فالشعر، مرّة ثانية، هو الذي يدلّ السّياسة، بطُرُقه الفنيّة الخاصة، على الحقيقيّ والجوهريّ.

❊

لا بُدّ من أن ينتهيَ النّقد العربيّ من النّظر إلى القصيدة مِن «خارج»: أهي وزنٌ أم نثر؟ فهذا أمرٌ ثانويّ، وأحياناً يبدو مُضحكاً.

لا بُدَّ من أن يتمحورَ النّظر حول «الدّاخل» ـ لهب القصيدة، ورؤيتها، وآفاقها: هل ترى الأشياءَ من حيث لا تُرى عادةً؟ هل «تخترقُ»، وكيف؟ ما

مدى طاقتها على توليد الانزياحات عن الموروث المألوف المستقرّ العام؟ وكيف «تعبّر» عن هذا كلّه؟

ولئِن كان علينا، اليوم، أن نقيمَ تعارُضاً بين «الموزونِ» و«المنثور»، فإنّ علينا أوّلاً أن نبطل ذلك التّعارضَ التقليديّ بين «الشعر» و«النثر»، لأنّه كان قائماً على معياريّة، «الوزن الخليليّ». وبما أنّ هذه المعياريّة بطلت، شعريّاً، وحلّت محلّها معياريّة اللّغة الشعريّة، أو طريقة استخدام اللّغة، فإنّ التّعارض الذي يقومُ الآنَ، شكليّاً، هو بين اللّغة الشعريّة، واللغة السّرديّة. وأقول «شكليّاً» لكي أوضحَ معنى السّرد، كما أراه. فالسّرد الذي أعنيه هُنا هو سَرْدُ الحكاية، أو هو «الخارجُ الحِكائيّ» الذي يغلبُ عليه «الموضوع»، و«الخبَرُ»، و«الحدَثُ»، و«القَصّ».

*

هل ينبغي أن نستسلمَ للمسلّمة القديمة القائلة بأنّ الشعر «كَذِب»، وليس له أيّ دَورٍ في مَعرفة «الحقيقة» أو ما يُصطلحُ على تَسميته «الحقيقة»؟

في كلّ حالٍ، يفترض الكلام على العلاقة بين الشعر والحقيقة، إعادةَ النظر في مفهوم الحقيقة، وفي مفهوم الشعر ـ كما ورثناه. وذلك، بشكلٍ متواصلٍ، تِبْعاً للعلاقة في الشعر بين الكلمات والأشياء، أو اللّغة والعالم. وهي علاقة دائمة التغيّر، وتختلف من شاعرٍ إلى آخر، ومن عَصْرٍ إلى عصر.

هل يَعني ذلك أن «الحقيقة»، كمثل الشعر، أفقٌ متحرّك؟ وما دامَ يَستحيلُ علينا، كما يقول علماء الفيزياء، أن نحدّد في اللّحظة نفسها، موضعَ الجُسَيْم الذرّي وسرعته، فكيف يمكن القول إن ثمة حقيقة نهائيّة وثابتة؟

*

وَعْيُ الفَرْد بِهويّته الخاصّة، وحريّته الكاملة، واستقلاله بوصفه كائناً متميّزاً، هو في أساس التقدّم الذي حقّقته المجتمعات الغربيّة. فهذا الوعيُ هو الذي أدّى إلى التحرّر من سيطرة الكنيسة، ومن قيمها الدينية، ومن سَطْوتِها، اجتماعيّاً وثقافيّاً. وهو الذي مَكّنَ الفردَ من أن يكونَ هو نفسه ـ بِانْدراجه في تجربة عصرِه

و«رُوحهِ»، مصدراً لقيم يختارُها بحريّةٍ كاملة، متخطيّاً بذلك، من مَوروثهِ، كلَّ ما يُعيق التقدّم مِمَّا هو عامٌّ، وسَائِدٌ، وراسخ. وهو، اليوم، قادرٌ أن يقولَ: لا، لكلّ ما تحاول المؤسّسةُ السّياسيّة ـ الدينية ـ الاجتماعية، أن تفرضَهُ عليه.

مثلُ هذا الوعي عندنا في المجتمعات العربيّة ـ الإسلاميّة لا تحاربهُ المؤسّسة الدّينية وحدها، وإنّما تحاربه كذلكَ المؤسّسة السّياسيّة، والمؤسّسة الثقافية. وفي هذا الإطار يمكن تأكيدُ القول إنّ البنية العميقةَ للثقافة العربيّة لا تزال بنيةً ماضويّة: تُغلّب «الميّتَ» على الحيّ، و«الغائبَ» على الحاضر، والعبوديّة على الحريّة.

*

«الإنسان حيوانٌ سياسيّ»، يقول أرسطو.

لكن، كلّ شيءٍ يؤكّد أنّه ليس من السَّهْلِ أن يكون الإنسانُ نفسه إنساناً. فنضالُه لكي يتميّز، حقّاً، عن نوعه الحيوانيّ، نضالٌ مريرٌ وطويلٌ ودائم. ويكفي، لكي نلمسَ هذا اليقين، أن نَرى إلى واقع العالم كيف يُهيمن الوحشُ في الإنسان، أو يهيمن الوحش عليه.

حَرِيٌّ، إذاً، أن نقول: ليس سهلاً أن يكون الإنسان سياسيّاً، بالمعنى البنّاء، النّبيل والإنسانيّ والمدنيّ، لكلمة سياسية.

*

يمكن وصف الجسد بأنه «الصّديقُ» الأكثرُ قرباً إلى الإنسان، كما يقول أحدُ الباحثين، والأكثرُ جدارةً بالثّقة. بالجسد، وفيه، يتمّ اكتشافُ الذّات. ولا يزال العربيُّ (والمسلم بخاصّةٍ)، ذكراً وأنثى، يخافُ من جسده، بوصفه سقوطاً. لذلك «يغطّيه»، و«يحجبه».

«اختفاءُ» الجسد في مجتمعٍ ما، أو «إخفاؤه» يُولّد الشّعورَ بأنّ هذا المجتمعَ «فارغٌ» أو «غائب».

لذلك لا أهميّةَ للتحرّر السّياسيّ، وحده، ولا يأخذُ أهميّته إلاّ حين يكون التحرّر كاملاً وشاملاً. ولا يتمّ هذا التحرّر إلاّ بتحرّر الجسد.

الجسدُ، حُرّاً، هو أولى درجات الحضور في العالم، وأولى درَجات العُلوّ.

*

(١١/٦/٢٠٠٠)

اليوم، صباحاً، وَجدتُني، تلقائيّاً، أتحدّث مع نفسي كأنّها شخصٌ آخر. قلتُ لرأسيَ الذي وصفتهُ مرّةً بأنّه كرةٌ تتدحرجُ بين أطْرافِ العالم، دونَ أن تغادرَ كتفيَّ، ـ قلت له:

ـ أمنحكَ، اليومَ، إلى الحياد. لا أعرف إن كنت ستَجدُ رفقاء أو أصدقاءَ، عنده، في مملكته. في كلّ حالٍ، يمكنك أن تفكّر، قبل أن تحكم. إذاً، يمكنكَ أن تكونَ عادلاً.

ثم قلتُ لصوتي:

ـ لا تترك، اليوم، للحماسةِ أن تقبضَ عليك.

أعطيتُ لخطواتي الإشارةَ التي اعتدتُ أن أعطيَها، كلّ صَباح. ومشيتُ هادئاً، مطمئناً، خصوصاً أنّ المادّة الواعيةَ في رأسي، كانت قد بدأت تلاحظ الأشياءَ، كما هيَ، دَافعةً رأسي لكي يَقلبَها ويتأمّلَ فيها.

لكن، فجأةً، شعرتُ كأنّ أنْفاسي تضيق (ربّما من رائحةِ الدّخان، أو من روائح أخرى)، وشعرتُ بوجعٍ في رأسي.

ـ «ما الأمر؟»، قلتُ في نفسي، قَلِقاً.

وتساءلت:

ـ «كيف يقدر هذا الرأسُ أن يكون محايداً، فيما هو يتألّم؟». لم أكد أُنهي تساؤلي حتّى فوجئتُ بأمْر آخر:

تغيّرت الأشياء التي رأيتُها من هنيهةٍ، في أثْناءِ سَيْري (أو هكذا خُيّل لرأسي)،

التّفاحة التي رأيتْها تُقْضَمُ بين شَفتيْ عاملٍ، صارت امرأةً،

والسيّارة السّوداء التي كانت تقف إلى جانب دُكّانٍ لبيع الصّحف، صارت

حيواناً داجناً يُشبه الإوزّة،

وصار العَابرون، وهم قِلّةٌ، طيوراً،

أمّا المقهى الوحيد الذي رأيته مفتوحاً، فقد تَحوّلَ إلى غابة.

*

أصغيتُ، أمسِ، إلى قطعة موسيقيّة كانت تُعزف على آلة السّنطور، من الموسيقى الإيرانيّة القديمة. كان شعوري، فيما أُصغي إليها أنّ الغَسَقَ يطوف حولي ويهبطُ في أعضائي، محمولاً بين يَديِ الفَجر. وأحْسَسْتُ كأَنَّ له أصابع تُداعب وجهي: أصابعَ ليست كالمُخمل، وإن كانَ مَلْمَسُها يُشبه مَلْمَس الماء.

ثمّ دخلتُ في نفسي.

لَمْ أحْظَ بالحديقة التي تستقبلني عادةً في نشْوةِ الإصغاءِ إلى الموسيقى ـ موسيقى ربْعِ الصّوت. حظيتُ بشيءٍ آخر: رأيتُ الحزنَ، ربّما للمرّة الأولى، يرتدي ثوباً لا يقدرُ مَنْ ينظر إليه إلاّ أن يُسمّيه ثوبَ الفَرح. وكان يَتضوّع منه عِطرٌ تَنْسابُ فيه رائحة العشب بعد مطرٍ خفيفٍ في أوائلِ الرّبيع.

تلكَ هي حالةٌ خاصّة،

حالَةٌ أُتيحَ لي فيها أن أصغيَ إلى هذه الموسيقى بأعضائي كلّها ـ بأذنيَّ وعينيَّ وشفتيّ وما تبقّى، لا الظاهرة وحدها، بل الباطنة كذلك.

ربّما لهذا، شعرتُ، فيما أصغي، أنّني أتحوّلُ، أنا نفسي، إلى نشيدٍ يَنْدرج في جسد هذه الموسيقى، وأنني لستُ إلاّ جزءاً مِن الكون المحيط الذي كان يتحوّل هو نفسه إلى موسيقى.

*

ذهبَ إلى الهيكل، مُلقّحاً يقينهُ بأشعّةٍ سينيّة،

ألقى رأسَه على المذبح، مُستَسْلِماً

كمثل حَمَلٍ في حديقةٍ

يسْهرُ عليها دِماغٌ إلكترونيّ.

*

تمرّ الأيّام،
لكن، أينَ هذا الذي يُقَالُ له الفَجْر؟
ومن بينكنَّ، يا عرّافاتِ الأسَاطير،
تقول لي أين أجدُ اللّيل؟
مللتُ مِن حَمْل النّهارِ على كتفيّ،
مِن الضّماداتِ التي أضعُها على جراحه.
مللتُ من دَعْمهِ
والوقوفِ إلى جانبه،
في سباقهِ مع الشّمس.
حتّى عَرّافَةُ القدَر
لا تعرفُ كيف امتطيْتُ مركبتَها،
ذاهِباً إلى هَيكلها الخاصّ،
لكي أتسوّلَ لأجْلهِ
قليلاً من الضّوء.

❊

كلاّ،
لا أستطيعُ أن أتركَ لكُنّ،
يا عَرّافات الأساطير،
أن تحدّدْنَ، وحدكنَّ، معنى الموت.

❊

نعم، هذه هي المرّة الأولى
التي أرى فيها ملاكاً ذرّياً
برأسٍ أحمر،
وعينين زَرْقَاوين.

هكذا، أيّها الوقت، يَبْنيكَ الخرابُ نفسه،
فكيف تقول إنّك انتصرتَ عليه؟
وانظرْ إليهِ: ها هو عرشُه، وها هي شعوبُه،
وتلك هي جيوشهُ تُحاصِرُ الأرض.

❊

(١٠/٩/٢٠٠٠)

مِن أين جاءَ هذا الشاعر؟ يتكلّم، حيناً، كما يتكلّم الشّجر، وحيناً كما تتكلّم الصاعقة.

قال مرّة:

كلّما أصغيتُ إلى الطّبيعة، أزدادُ شَكّاً في أن تكون السّماء شَفّافةً، كما يزعم بعضُ الشّعراء وكثيرٌ من الفلاسفة. الأرجح أنّ السّماءَ تُقيمُ في مَطْبَخِ الرّيح، إمْعَاناً في التّدليلِ على كثافتِها، وعلى شَراهَتِها إلى الأرض.

❊

هيَ وردتكِ، تَرزح تحتَ وَطْأَةِ المرض، مَرَضٌ شَخَّصَهُ طَبيبٌ صديقٌ من أطبّاءِ العِطر. قال: إنّه تَدرُّنٌ آتٍ من سوء اسْتخدام الضّوء.

وقال طبيبٌ صديقٌ آخر: إنّه آتٍ من سوء اسْتِخْدام الظلّ.

أمس، نَظرْتُ إليها، فرأيتُ في جِسمها شُحُوماً تَأكَّد لي أنّها آتيةٌ من الهواء، فهي لا تَتَنفّسُ إلاّ الدّخان.

كدتُ أن أضع يديّ على رئتيها، فيما كنتُ أحاولُ أن أُعيد تأهيل تويجِها ولَياقتها الكونيّة.

في أثناء ذلك، رأيتُ كأنّ وجهَ الفضاءِ يخرجُ من عُنقها المائل.

❊

صِرْتُ اليوم، بعد خبرةٍ طويلةٍ، أميلُ إلى القول إنّ الغيمَ في باريس يمكن أن يكون طلاءً. وأنّ الهواء يمكن أنّ يكونَ نوعاً من الصّمغ لا أزالُ جاهِداً في التعرّف على أسراره.

وَلاَ أذكرُ أنّني رأيتُ القمرَ في أيّ مكانٍ يجرّ ثَوْبهُ مُبَلّلاً بِمَاءه شهَواتِهِ كما رأيتهُ أمسِ في سماء باريس.

وَخُيّل إليّ أنّه يُوَشْوِشني قائلاً:

لا تَأْبَهْ لهذه الهَياكلِ التي تُحيط بكَ، وَتذكَّر دائِماً أبّولّلون.

«في ديلوس،

بَنى أبولّلون هَيْكلاً مِن قُرون الماعِز».

❊

ما أبْهَى تلك المرأة وما أغْناهَا. عاشَ معها دهراً، وكانَ يشعر، كلّما رآها، كأنَّه يراها للمرة الأولى.

هي التي كشَفَتْ له أنّ للشعر جسداً، وأنّ إيروسَ يقيم فيه، لا يَبْرحُه، متجوّلاً في أنحائِه. تارةً في البَشَرةِ وَمسَامِّها، وتارةً في أعماقٍ لا يُسْبَرُ غَورُها.

وهي التي قالت له:

حيَاةُ الإنسانِ لَغْوٌ: أليس خيراً له، إذاً، أن يعيشَها مُتنَاثِراً في الأوراقِ التي تُسمّى دفترَ الحبّ؟

ومرّةً، قال لجسدهِ بِاسْمها أن يبتكرَ، كلّ يَوْمٍ، بديلاً له. لكن، مُذّاكَ، أخذ يشعرُ أنّه ليس جسدَه وليس البديلَ الذي يبتكرهُ.

إلى مَتى، إلى متى، سَيتعذّر عليهِ أن يُوقِظَكِ أنتِ، أيّتها الغابَةُ التي تَنامُ في أحشائه؟

❊

ثَمَّةَ أفكارٌ تقودُ البشرَ لا نَرى ما يُشابِهُها إلاّ عند الغُبارِ والرّيح. أفكارٌ لا تعلّم إلاّ سُرعةَ الذّبول في الحياةِ التي لا تُعلّم إلاّ النّضارة. تبدو حيناً كأنّها ثقوبٌ في طبقَات الوعي مسكونَةٌ بالدّمع، وحيناً، كأنّها رمادٌ على أرضِ صَحْراء.

هي، في كلّ حالٍ، خَشْخَاشٌ يلبس مخملَ الوقت.

أفكارٌ ـ كُرَاتٌ من الطّين تتدحْرَجُ فوق بُؤْبؤِ العين، وكثيراً مَا تنسكبُ في الرّؤوس كمثل مياهٍ تَغْلي.

وما أعجبَ لُغَاتِها: لا تَعملُ إلاّ على أن تَملأَ فَمَ الحَلال بالمحرَّمات.

❊

فاجأتني فَراشةٌ تضع جناحيها، كمثل قبضتين، على زِناد بندقيّة. ماذا أقول؟ كلاّ، لم تُفاجِئني. ذلك أنّنا عندما نقشرُ فاكهةَ التقدّم، تلك الفاكهة السّائدة، لن نَرى تحت قِشْرها إلاّ سَرَطَاناتٍ تَسْعى. ونحن، في هذا التقدّم، كمثل يونان، نَسْبَحُ في جَوْف الحوت. غيرَ أنَّ الحوتَ لم يعد في البحر، وإنّما تحوّلَ وأصبحَ الأرضَ كلّها.

وها هي الفاكهة التي «تغذّينا» تطالبنا بالثّمَن: تأمرُ كلاً منّا أن يُرَبّيَ حقائقَه، كمثل وحوشٍ مفترسة، وأن يمضي، في الوقت ذاته، حياتَه عاتِباً على الفرائِس ساخِطاً عليها. وها هم البشر تحت أشجارها كمثل أوراقٍ مُتَناثرة لا يَجمعُ بينَها إلاّ السّقوط.

❊

في البيت الذي وُلد تحت سقفه، لم يَرَ أيّة صورةٍ تتدلّى على أيٍّ من جدرانه. لكن، كان كلّ شيء، بالنسبة إليه، صورةً.

البيت نفسه، الطّريق، الشجر، الحجر، الغيم، الأفق. كان النّاس، هم كذلك، صوراً في عينيه.

ولم تكن الحياة نفسها إلاّ كلمةً يتهجّاها بين حدّين:

شمسٍ غامرة الحضور في الصّيف،

وريحٍ في الشّتاء تهبُّ كأنّها محمولةٌ على رؤوس الشّياطين. لكن، مع هذا كلّه، كان يبدو في طوافه بين هذه الصّور كأنّه يرقص في عيدٍ من الضّوء.

❊

(١٦/ ١١/ ٢٠٠٠)

رجالٌ ونساءٌ يَتَأَرْجحون في الفراغ، لكي يتكيَّفَ بهمُ الهواء.

❊

متى تتدفَّقُ في نهر الثقافة العربيّة تلك الجداول التي تغمرُ العالم: جَداوِلُ «رأى» و«اختبرَ»، و«تغيّرَ»، و«ابتكرَ»، و«انتفضَ»، و«استَشرَفَ»؟
متى تضطربْ المياه الآسنة؟
متى تنفجرُ أنابيبُ اليقين؟

❊

هل لِبَشرة العالم عمقٌ، أم أنَّ السَّطْحَ هو نفسه العمق؟ أسألُ، فيما أنظرُ إلى تاريخنا يتجرجَرُ وراءَ التّاريخ.

❊

شَمْسٌ، ـ
كان قد استيقظَ فيما تملأ شَفتيه كلمة «موت».
ماذا يفعل بالضّوء الذي أخذَ يشعّ من عينيه؟
ربّما لن يعودَ إلى بيته.
ربّما لن يكونَ أكثرَ من غُصُنٍ يُرْمَى في الموقد.
أفي ذلك ما يُتيحُ لَهُ، حَقاً، أن يَنْضَمَّ إلى سُلالةِ الضَّوء؟

❊

لم يعرف نفسَه،
إلاّ عندما أحسَّ أنَّ الموتَ يحمله بين ذراعيه.

❊

أخذَ الضّوء يوقظ اللّيل،
أخذَ اللَّيل يُوقِظ شِباكه وأمواجه،
أخذَ كلّ شيءٍ يُتَمتِمُ اسْمَهُ ويرتعش لمجرّد وجودهِ على هذه الأرض:
ـ من أين يَجيء هذا الدَمُ الذي يصبغُ جدرانَ الأُفُق؟
ـ مَنْ تسأل؟
الطبيعةُ خرساء،

والدّليلُ إلى بيتِ اللّغة، أعمى.

*

تعبر الشّارعَ ولا ترَى.

انظرْ هنالك إلى تلك الجهةِ، كيف يلتقي فيها معجم الأمسِ وكلمة الغد.

انظرْ، كلّ زاويةٍ غرفةٌ، وكلّ حجَرٍ سرير.

مُدّ يديكَ إلى هذا الشّارع، إلى البيت الذي وُلِدتَ فيهِ، أو قُرْبَهُ.

سوفَ تكافئكَ أنْقاضُه، أو جدرانُه،

وسوف تكون المكافأةُ، في كلّ حالٍ، مُرّةً وحمراء.

الضَّحِك وحده يعرفُ أن يردَّ على البُكاء.

*

وَاهاً لهذه المُفارَقة: لا تهجر الأُنْثَى ـ الحياةُ عاشِقَها إلاّ في اللّحظةِ نفسِها التي تحمل أعلى درَجاتِ هُيامه بِهَا.

*

شَيءٌ ما ـ

يتقلّب بين يديكِ، أيّتها الشّمس،

شيءٌ ما، يُولد وينمو،

شيءٌ ما نَنْتظِرهُ.

غداً، يَحضرُ الغيب،

لكن، ماذا سيحمل على كتفيهِ:

جثّةَ الزّمنِ أم جثّة الوطن؟

*

ثَمّة نشيدٌ يطلعُ هذه اللّحظة من رطوبةِ الوَقت،

غيرَ أنّ النُّجومَ تتسكّعُ، والقمرَ يستلقي على ظهرهِ، كسولاً، وشبه سَكران.

الأصدقاءُ أنفسهم،

ينامونَ في السّجون التي بَنوها لأعدائهم.
وأين الأرضُ، أين خَدّها الأيْسر؟
رُبَّما يُعلّمنا الموتُ كيف نبدأ،
غير أنَّ الحياة هي وحدها تعلّمنا كيف ننتهي.

*

(١٩/٤/٢٠٠١)

يُعلّمنا تقليدنا الديني ـ الثقافي أنّ أمّنا حواء خُلقت من ضلع أبينا آدم. ومعنى ذلك أنّ الأنوثة هي، بدئياً، في داخل الذكورة. فليست المرأة كائناً من خارج الرجل، وإنما هي كائن من داخله. والعكس، إذاً، صحيح. فالرجل مملوءٌ، طبعاً وطبيعة، بالمرأة. والمرأة مملوءةٌ بالرجل، طبعاً وطبيعة. الإنسان الحقيقي ليس ذكراً أكثر مما هو أنثى، إلاّ بالدرجة. وليس أنثى أكثر مما هو ذكر، إلاّ بالدرجة كذلك. إن رجلاً لا أنوثة فيه كائنٌ يعيش في خللٍ بيولوجي. وما يُقال هنا عن الرجل، يمكن أن يُقال عن المرأة، كذلك.

تأسيساً على ما تقدّم، ليست هناك خصوصية ذكورة محضة في الشعر والفن. وليست هناك خصوصية أنوثة محضة. فعبارة شعر المرأة، مثلاً، أو الشعر النسائي غير دقيقة وغير صحيحة، إذا أُريد بها الإشارة إلى النوع. وهذا هو الشأن في عبارة شعر الرجل أو الشعر الرجالي. هناك شعرٌ واحدٌ، والفرق بين ما تكتبه المرأة وما يكتبه الرجل فرقٌ في الدرجة لا في النوع.

*

تقدّم الثقافة العربية السائدة تاريخنا بوصفه يُمثِّل طوباوية (يوتوبيا) متحققة: أنجزها أسلافنا، المؤسسون الأوائل، كاملة شاملة، مرة واحدة وإلى الأبد.

تبعاً لذلك، تعلمنا هذه الثقافة أننا لا نحتاج إلى تخيُّل طوباوية أخرى، وأن ما نحتاج إليه، على العكس، هو أن نعيش تلك التي تحققت، وأن نبشر بها وننشرها.

بهذا المعنى تقول لنا هذه الثقافة إن تاريخنا كامل، وإن شعرنا هو الآخر

كامل، لا يُضاهى. ولا تبديل، إذاً، لأسسه ومفهوماته.

ومن هنا نفهم كيف أنه يصعب في ثقافتنا السائدة القبول بإمكان نشوء شعر آخر مختلف، أو فهم آخر للتاريخ، مختلف، أو تصوّر ثقافة تغاير في أسسها ثقافتنا الموروثة الراسخة.

من هنا كذلك نفهم كيف أن النضال الأصولي ينهض على أساس أن الطوباوية العربية ـ الإسلامية قائمة راسخة، وأن جريمتنا الحاضرة هي في أننا لا نراها، اليوم، وفي أننا ننحرف عنها بعوامل تغريبية أو تخريبية. والهدف من هذا النضال، فكراً وعملاً، هو إعادة الأمة إلى الصراط المستقيم ـ لكي نرى، من جديد، ذلك الكمال الطوباوي التاريخي، في كماله، وفي بهائه.

❊

تبدو القصيدة في رؤية كثير من الشبان الشعراء مجرد ترجمة لحاجة معيَّنة. هكذا تبدو، بوصفها كذلك، أنّها بضاعة أو سلعة تدخل في آلية الاستهلاك والسوق والتبادل التجاري.

الأزمة في هذا المنظور هي أزمة العقلية التي تهيمن على عالم اليوم.

❊

في كل لغة شعرية ذاكرة من جهة، واستباقٌ من جهة ثانية: الماضي والمستقبل في شهيقٍ واحد.

❊

أتاح هذا العصر للعرب انفتاحاً لم يُتحه أيّ عصر سابق.

لكن لا يمكن أن نكون في قلب هذا الانفتاح وأن نفيد منه إلاّ إذا كنا على مستوى من الفكر يهيّئنا للتأمل في معناه ـ تاريخياً، وحضارياً ـ ولتحويل هذا المستوى إلى تجربة حية.

❊

كلّ مذهبيّةٍ حُبْلَى بالجلاّدين، ـ

ببشرٍ يُفكرون ويعملون لا لكي يخدموا ما يرونه،

بل لكي يخدموا، على العكس، ما لا يرونه.
إنه الغيابُ الذي يقتلُ الحضور.

❊

تكاد الثقافة العربية في حركتها الراهنة أن تصل إلى نقطة تبدو فيها الأفكار عائمة، مطروحة في الفراغ. لا تُقبل تماماً ولا تُرفض تماماً.

بل يبدو العقل، هنا، كما يقول نيتشه، كمثل حمارٍ ينوءُ تحت حِمْلٍ ضخمٍ لا يقدر أن يسير به، ولا يقدر أن يتخلّص منه.

❊

يُنتج العرب العاملون باللغة السياسية كلاماً كثيراً حول مشكلات معظمها وهميٌّ أو ثانوي، ويهملون الكلام على الجوهر: الإنسان، حُرّاً، مُبْدعاً، مُستقلاً.

وإذا قَرَنّا لغة هؤلاء بلغة العاملين في حقول الدين، نجد أن النظام الفكري المهيمن قائم أساسياً على تَغْييبِ هذا الجوهر.

❊

التاريخ هو كذلك أن نُدرك بعمقٍ ماضينا وما حققناه. وهو، إذاً، لا يكون مضيئاً لحاضرنا وعنصر بناءٍ في مستقبلنا إلاّ بقدر ما نعيد النظر فيه، وبقدر ما نعيد اكتشاف ماضينا عبره، انطلاقاً من حاضرنا.

❊

الإنسان الذي يعيش ويفكّر في مصالحة كاملة ودائمة مع ماضيه ومع نفسه، يفقد إنسانيته ويتحول إلى كيان آلي. لا مصالحة دائمة داخل الذات إلاّ في مخاصمة دائمة.

❊

ثمة نزعة سياسية ـ إيديولوجيّة عند كثير من القُراء العرب تُصِرّ على أن تجعل من عمل اللغة نفسها عملاً يدوياً. كأنّها تريد أن تجعل من القصيدة سيارة لنقل بضائع الأفكار والمشاعر.

❊

الشجرة تحبّ جارتها: هذه جملة عبثية في المعيار العقلاني المنطقي، لأن الشجرة ليست كائناً حياً لكي تحب. وفعل أحبّ يقتضي فاعلاً حيّاً ـ الإنسان.

غير أن العقل أو المنطق هنا لا يرى من الشجرة إلاّ اسمها، وخصوصيتها النباتية. بينما الشعر يرى علاقاتها مع الكائنات الأخرى، فيما وراء الاسم، ويرى تبعاً لذلك أبعادها الرمزية ودلالاتها.

بهذا المعنى تحديداً، أقول إن الشعر لاعقلاني ولامنطقي.

❊

إذا قلت، في يوم صباح مشمس: الشمس، اليوم، ساطعة. أو لا غيم اليوم في الفضاء، فإن هذا ليس وضوحاً ولا تواصلاً. إنه بالأحرى حشو أو لغوٌ.

أنت لا تكون واضحاً، وأنت لا تتواصل مع الآخر، إذا نقلت إليه شيئاً واضحاً. أنت هنا تكرر له ما في ذهنه، أو ما هو أمام عينيه.

تتواصل مع الآخر حين تنقل إليه ما يستثير فيه الأسئلة وما يولّد الرغبة في الاكتشاف، أي عندما تصلُه بالمجهول.

❊

(٣/ ٥/ ٢٠٠١)

أن نفكّر، أن نحلم، أن نشعر، أن نتخيّل، أن نُبدع: شيءٌ أكثرْ من الواقع، وأبعد. فالتّفكير والحلم والشعور والتخيّل والإبداع، حركةٌ أو طاقةٌ تَصل الإنسان بما يتخطى الواقع، مجرَّد الواقع: تصله بما وراء الواقع. حَتّى الأفعال الواقعيّة الأخرى كمثل الأكل والنّوم... إلخ، لا تكمن قيمتُها في ذاتِها، إنسانيّاً، وإلاّ لكان الإنسانُ مساوياً فيها للحيوان، وإنما قيمتها في ما وراءها.

والحياةُ، في هذا المستوى، لا تسمو إنسانيّاً إلاّ بِقدر ما تتجاوزُ نفسها في اتّجاه ما لا يَنْتهي.

تأسيساً على ذلك، لا يكون الفنّ أو الإبداعُ عالياً إلاّ بِقَدْر ما يزلزل الواقع في حركةٍ من التّجاوز الخلاّق نحو تكوين عالمٍ آخر.

❊

الزمنيُّ في الشعر سطحٌ، عَرَضٌ، مناسبة. الخاصيّة المميّزة للشعر لا تكمن في زمنيّته، وإنما تكمن في بنيته. البنية غير زمنيّة، وإن ارتبطَتْ بزمنٍ ما. البنية عموديّة، وهي في ذلك مطلقة ـ مجرّدة. لو أنّ خاصّية الشعر تكمن في زمنيّته، لكان ينتهي بانتهاء الزّمن الذي كُتب فيه.

الزمنيّة بداية ووسط ونهاية، وهذا كلّه غريبٌ عن البنية الشّعريّة.

الزّمن الذي كتبت فيه القصيدة أو استلهمته ينتهي، غير أنَّ القصيدةَ نفسَها لا تنتهي. انتهاؤها دليلٌ على لاشِعْريّتها. زمن القصيدة هو في آنٍ: حاضِرٌ وماضٍ ومستقبل.

*

يتحدّث بعضنا عن علاقة الشعر بالحياة، مُضْمِراً القولَ بأنَّ الشعر يجب أن يُحَاكيَ الحياة: يحاكي أفعالَها، أو واقعَها، أو مادّيّتَها ـ تقاليدَ وطقوساً وأشكالاً... إلخ.

غير أنّه، في هذه الحالات كلّها، يصبح نوعاً من أنواع القَصّ أو السَّرْد. وفي هذا ما يُؤدّي أخيراً إلى قَتْلِ الشّعر.

أهناكَ، اليوم، في الثقافة السّائدة والكتابة السائدة إرادةٌ غير مُعلنة لقتل الشّعر؟ ربّما.

في تقاليدنا ما حاولَ ويحاول أن يقتل الرّسمَ والنّحتَ والموسيقى والغناء والفلسفة. ويمكن أن يُتابع بعضنا، اليوم، عَفْواً أو قصداً، هذه التّقاليد فيتوّجَها بالعمل على قَتْل الشّعر. وقد يجد هؤلاء في الحياة العربيّة الرّاهنة، وهي حياةٌ خائبةٌ على جميع المستويات، ما يدفعهم إلى هذا العمل، وما يسوّغه لهم.

*

معنى القصيدة، أو ما نسمّيه المعنى، ليس في الكلمة، أو الجملة، وإنّما هو في حركة القصيدة بوصفها كُلاً، وفي رؤيتها للأشياء. المعنى هو أمام القصيدة، يتجاوزها. فالشعر هو لكي نخلقَ المعنى، وليس لكي نعبِّر عن معنى

قائم أو موجود. وفي هذا المستوى، مستوى خلق المعنى، لا ينفصل الشعر عن الفكر.

*

في الموقف السّائد من الكتابة الشعرية، وزناً أو نثراً، نزوعٌ رقابيٌّ عميقٌ، خصوصاً بين كُتّاب الشعر وقرّائه، قائِمٌ على رسُوخ مِعياريّةٍ شبه عمياء، تكادُ أن تصل إلى إنكار حَقّ الإنسان بالكلام، إلاّ طِبقاً لما تراهُ، أصولاً ومعاييرَ.

والغريب هو أنّ هؤلاء لا ينتبهون إلى أنّ الحياةَ التي يعيشونها هم أنفسهم تُنكر هذه المعياريّة، وترفضُها. فهي أوسعُ وأغْنى. إضافةً إلى أنّ التّجربة أعمقُ من المعايير وأكثر شمولاً ـ وأنّها هي الأصلُ.

*

يجب أن نعترفَ أنّ الجمهورَ العربي لا يُعنى بالشعر، بوصفه تجربةً، أو معرفةً، أو كشفاً. وأنه، تالياً، لا ينظر إلى الشاعر بوصفه هويّةً إبداعيّة حرّة ومستقلّة، ينبغي العمل على اكتشافها وفهمها. ينظر إليه، على العكس، بوصفه صوتاً يعبّر عن همومه ومشكلاته وأحلامه. ومهمّته إذاً هي في أن يُهندسَ هذا الصّوتَ لكي يكون متطابقاً مع البيتِ الفكريّ والعاطفيّ الذي يَسكنه الجمهور.

*

المعرفة التي ينتجها العرب، اليوم، (وأستثني الإبداعَ الفنّي في مختلف أشكاله) هي المعرفة التي تنتجها مؤسَّسةُ السّلطة مقترنةً بالدين، قليلاً أو كثيراً، بشكلٍ أو آخر. أو هي التي تنتجها المؤسّسة الدّينية مقترنةً بالسّلطة، قليلاً أو كثيراً بشكلٍ أو آخر. وهي، في الحالين، معرفة لا حضورَ لها ولا قيمة لها في حَقْل المعرفة الكونيّة الرَّاهنة.

*

تاريخُنا؟

لا يَزالُ يُصنَع كما تَشاءُ الطّبول، لا كما تشاء العقول.

*

الانفجار الحضاريّ الحقيقيّ ليس ذلك الذي يتمّ تقنيّاً ـ ماديّاً، على سطح الأرض، وإنّما هو الذي تولّده الأفكارُ، فَنّاً وعلماً وفلسفةً، في العقول والنّفوس. وفي هذا ما يشير إلى أنّ اللّغةَ لا تقدر أن تُحرِّر، إذا لم تكن هي نفسُها قد تحرّرَت من مَحْمولاتها الميّتة، ومن طُرقِ التعبير التي فرضتها هذه المحمولات.

ليس هناك انفجارٌ آخَر غيرُ الكتاب الجميل: يقول مالارميه.

*

تقوم ثقافتنا بأصولها الأولى، على نَصٍّ لا يُحيل قارئه إلى العالَم وأشيائه، وإنما يُحيله إلى نفسه. إنه نَصٌّ وسيطٌ بين الإنسان والعالم. نَصٌّ لا يُفهم العالم، وفقاً لتعليمه، إلاّ بدءاً منه وعبره واستناداً إليه.

ليس العالم وحده صامِتاً، وفقاً لمنطق هذا النصّ، وإنّما خالق العالم صامِتٌ هو كذلك. ذلك أنه قال في هذا النصّ الذي هو نصُّهُ الأخيرُ، كلّ شيء. فهو ليس ناسخاً لما قبله وحسب، وإنّما هو كذلك خاتمة الكلام، ولا كلام بعدَه ينسخه.

لكن، أن تكتب شعراً هو أن تُخرجَ الأشياءَ من صمتها. هو أن تجعلها تتكلّم، وأن تجعلَها دائمة الكلام. الشعر يُحيل قارئه لا إلى نَصّهِ، بل إلى ما يقوله، أو يمكن أن تقوله الأشياء.

ندرك في هذا الإطار، إشكالَ الشعر في علاقته بالنصّ المؤسّس، ومن ثَمّ في علاقته بالأشياء والعالم.

*

الإنسان، عادةً، إمّا أن يُمضي حياته ناظراً إلى الوراء، وإمّا أن يُمضيها عاملاً على أن يَسبق الذين تقدّموه.

الأمر في الفنّ والشعر شيءٌ آخر: لكيّ نتقدّمَ في الفنّ والشعر، لا بُدَّ مِن أن ننظرَ إلى مَن تقدّمونا. التقدّم هنا دائريٌّ عموديّ، وليس خيطيّاً ـ أفقيّاً، كما هي الحال في العِلم.

*

لا نقدر أن نتخطَّى الإبداعات الشعريّة الماضية. فليس الإبداع ليس مجرّدَ ماضٍ زال، وإنما هو حاضِرٌ دائمٌ، ومستقبلٌ دائم.

نقدر أن نحيدَ عن طريق هذا الشاعر القديم، وهذا المبدع. لكن لكي نعرفَ كيف نحيد، لا بُدّ من أن يكونَ الضّوء الذي يشعّ منه جزءاً من الأضواء التي تنير طُرقَ إبداعنا الحاضرة.

*

لا أكفُّ عن محاولة استرجاع طفولتي، غيرَ أنَّ الشيَّخَ الذي فِيَّ، يكاد أن يفقد ذاكرة الطّفولة.

*

ما الأخلاق السّائدة؟

شموعٌ منصوبَةٌ، شبه منطفئة، في كهفٍ خانق.

*

من جهتي، أحبّ بين وقت وآخر أن أشكر أعدائي.

*

لا يفاجئني أيّ شيء،

ذلك أنني أعمل دون أنتظرَ أيّ شيء.

*

بعض الأشخاص كمثل الذئاب:

لا يقبلون أحداً إلاّ إذا التهموه.

*

علاقة حوّاء بآدم صورة رمزّية تضيء العلاقة بين المبدع وتراثه.

حوّاء خُلقت من جسد آدم ـ فهي، من جهة، مشابهةٌ له، وهي، من جهة ثانيةٍ، مختلفةٌ عنه. المشابهة علامة التأصّل والاستمرار والانتماء. الاختلاف علامة التجديد والتجاوز والبحث.

وكما أنّ آدمَ اكتشفَ، بوجود حوّاء، هُويّتَه وعدمَ كماله، في آن، فإنّ الإبداعَ يكشف عن هويّة التّراث وعن عدم كماله، أي عن انفتاحه المستمّر على الجديد الذي يكمله. وهو انفتاحٌ بلا نهاية.

غيابُ المشابهة مع القديم في نَصٍّ شعريّ حديث، كغياب الاختلاف، يعنيان غيابَ الشعريّة فيه: يعنيان، بتعبيرٍ آخر، أنّ هذا النصَّ اصطناعٌ، وسُرعان ما يذبل ويموت كمثل أيّ نَبْتةٍ فِطْريّة، أعني لا جذورَ لها.

*

لا أرَى ما يطوفُ بي على ذُرواتِ حاضِرنا،
إلاّ ثَلْجَ التّاريخ،
لهذا علّمتُ جسدي أن يكونَ لهباً.

*

(٣٠/٨/٢٠٠١)

ثمّة فَرقٌ كبيرٌ بين حَدثٍ يفتح أفقاً في اتجاهِ التغيّر والتقدّم، وآخرَ يقودُ، على العكس، إلى إيقاظ صراعاتٍ وقضايا تعود بالمجتمع إلى الوراء.

سهلٌ إذاً أن نعرف المجتمعَ ـ وضعاً، وربّما مصيراً، إذا عرفنا طبيعة الأحداث التي يعيشها.

*

تلك هي ثقافتنا العربيّة الرّاهنة ـ المقبلة:
التّلفزيون يحلّ محلّ المدرسة والجامعة،
الألعاب الرّياضية تحلّ محلّ العلوم والفنون والآداب،
الجريدة تحلّ محلّ التّاريخ،
الوهم يحلّ محلّ الواقع.

*

نكاد، نحن العرب، مقارنةً بالشعوب المتقدّمة، أن نُصبحَ على مَسْرحَ

التّاريخ الكونيّ أشبه بالظلّ الذي تحدّث عنه أفلاطون في مغارته المشهورة: نكاد أن نُصبح ظِلاً على جدار التّاريخ في مَغارة العالم.

*

كلٌّ من الأديان الوحدانيّة يرى إلى الكون بوصفه حَقْلاً واحداً، بشجرةٍ واحدة.

كلٌّ من الأديان غير الوحدانية يرى إلى الكون بوصفه حقولاً كثيرةً متنوعة، بأشجار كثيرةٍ متنوّعة.

*

الحقائق خشنة، والأكاذيب ناعمة.

ألهذا، غالباً ما نفضّل، نحن العرب، الأكاذيبَ على الحقائق؟

*

هل تعلُّقُنا بالأكاذيب النّاعمة هو بين الأسباب التي تحول بيننا وبين الكلام على حقائقنا المكبوتة ـ وما أكثرها، في جميع المجالات الدّينية والسّياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة؟

نحن نعيشُ ونفكّر بنصف كينونتنا، والباقي يظلّ مكنوناً مكبوتاً. ومعنى ذلك أنّ وجودَنا نصف محجوبٍ عنّا، وعن غيرنا. ولئن صَحّ أنَّ الوجودَ لا يكون كاملاً، إلاّ إذا عُبِّر عنه بوصفه كذلك وبشكلٍ كامل، فمن الصّحيح أن نقول إنّ وجودَنا ناقِصٌ. والمجتمع الذي يتكوّن مِنّا هو إذاً: نْصِفٌ ظاهِرٌ، ونِصْفٌ مطموس.

*

في المجتمع العربي أكثر من ذاكرة ثقافية، لأنّ فيه عدداً كبيراً من الذّاكراتِ الإثْنيّة أو السُّلاليّة. وقَلّما تتطابَقُ ذاكرة السّلالة الخاصّة، مع ذاكرة الثّقافة العامّة. ونعرف جميعاً (دون أن نعلن عن ذلك، فهو من حقائقنا المكبوتة) أنّ هناك صراعاً حادّاً بين هذه الذّاكرات، غير أنّه صامِتٌ ومعذَّب. ونعرف تِبْعاً لذلك أنّ في المجتمع العربي شعوراً أليماً بأنّ فيه فئاتٍ غالبة سائدة، وفئاتٍ

مغلوبة مسودة، وأنّ المواطنينَ إذا كانوا متساوين في الواجبات، إزاء الدولة والوطن، فإنهم في الواقع غير متساوين في الحقوق، لا على الصعيد القانوني النظريّ، ولا على صعيد الممارسة العمليّة. والعجَب العُجاب، كما يقال، هو أنّ بعضَ المثقفين العرب ينتقدونَك بشدّةٍ وغضب، إذا أثرتَ هذا الموضوع، وأنّ بعضهم يرفضون حتّى مجرّد البحث فيه!

*

اعتدنا، في ثقافتنا السّائدة، أن نقدّم دائماً فكرةً موحَّدةً واحدةً عن ماضينا.

شعرنا واحد. فلسفتنا واحدة. سياستنا واحدة. والصورة التي نقلت للمرة الأولى عن عظماء تاريخنا هي كذلك واحدة.

هذا مِمّا أفقدَ ماضينا جاذبيّته، وحال دون حضوره الفعّال، وجعلَه مُمِلاً، خصوصاً بالنسبة إلى الأجيال الطالعة التي تكاد أن تعزفَ عزوفاً كليّاً.

ربّما، بسبب من هذه الواحديّة، بقيت كتابة التّاريخ عندنا فقيرة، وجَدْباء.

اليوم، عندما أخذ بعض الباحثين العرب يزلزلون هذه الوحدة ويرجّون الصّور المعرفيّة الثابتة عن الماضي، أشخاصاً ووقائع، نرَى أنّهم يُتّهمون بمختلف التُّهم، وبينها الكفر والردّة، بدلاً من أن يُثنى على جهودهم الفكرية وعلى محاولاتهم لتجديد صورة الماضي.

كيف تكتب حاضركَ؟ سؤالٌ لا يكتسب أهميته ودلالته، حَقّاً، إلاّ في ضوء سؤالٍ آخر يرتبط به عضويّاً، وهو: كيف تقرأ ماضيك؟

*

لماذا يلجأ الكاتب إلى تحريف الواقعة التي يكتب عنها؟ ما تكون حاجته؟ وما تكون دوافعه؟ وما جدوى تحريف واقعة يعرف المعنيون جميعاً روايتها الصحيحة؟

المؤتمر الخاصّ بالهولوكوست، الذي قِيل إنه كان سيعقد في بيروت، (ويبدو أنه لم يكن إلاّ إشاعةً، لأنّ الحكومة اللبنانية، كما قيل لي، لم تتلقّ أيّ

طلبٍ لِعقده) ـ هذا المؤتمر لا يزالُ أمرهُ يثير الجدل، بين بعض الأوساط الأدبية العربية.

آخر ما قرأته في هذا الصّدد مقالة كتبها الكاتب المصري أحمد الخميسي، يحمّلني فيها، وحدي، مسؤوليّة عدم انعقاده ويُجَرِّمني تِبْعاً لذلك، وحدي طبعاً، قائلاً: لا يحتاج تعليقاً موقف أدونيس الذي نال كلّ الرضا والعطف من سفير إسرائيل في باريس نفسها، وهو شرف لا يفوز به إلاّ كبارُ الشعراء وبشق الأنفس! (مجلّة **أخبار الأدب**، ١٥ تموز/يوليو، ٢٠٠١).

نعم، هكذا. وحدي! إضافةً إلى أنّ هذا القولَ كاذِبٌ، ومُخْتَلَقٌ كُلّياً.

ويعرف الذين تابعوا القضية أنّ هذا «الشّرف» شاركني فيه آخرون، ولم يكن حِكْراً عليَّ وحدي. فلماذا لم يُشِرْ هذا الكاتب الذي يدافع عن الحقائق إلى هؤلاء الآخرين، أو إلى بعضهم، أو إلى واحدٍ بينهم على الأقلّ؟

أو لعلّه لا يتجرّأ، لسبب أو آخر، أن يشير إلى اسم محمود درويش، أو إدوارد سعيد، لكي، لا أذكر إلاّ هذين العلمين؟ أو لعلّه يحبّ التحريف لِوجه اللّه! فوقع سخط هذا التحريف عليّ وحدي!

حسناً.

ليس هذا المثال إلاّ واحداً من أمثلة عدّة تكاد أن تتكرّر في وسائل الإعلام العربي، يوميّاً. وما يلفت النّظرَ هو أنّ الكتّاب أنفسهم يقومون بمثل هذا التّحريف إزاءَ بعضهم بعضاً ـ ربّما أخذاً تحريفيّاً بالمثل القديم: أعذبُ الحقائق أكذبها، وأن هذا التحريف تحضنه مجلاّت أدبيّة، يرئس تحريرَها كتّابٌ مرموقون. و**أخبار الأدب** بينها، ويرئس تحريرَها الصّديق الرّوائي جمال الغيطاني. سامحَهُ الشعر، وسامحته قبل ذلك الرّواية!

هكذا لا تقتصرُ ممارسَةُ الكذب والتزوير والتحريف على العاملين في حقول السياسة، كما يُظن، وإنما يمارِسُ أيضاً هذا كلّه، بعض العاملينَ في حقول الأدب والفكر. إنّ الذين يشوّهون الوقائع يشوّهون التاريخ. إنهم بذلك يُسهمون في كتابة تاريخٍ كاذب، يتّصل بقضاياهم القومية والثقافية التي يزعمون أنّهم

حريصون على نقائها. هكذا يقدّمونها لأبنائهم وأحفادهم على طَبق من الكذب. وهم في ذلك يخلقون بشراً لا يشبهون آباءهم وأمهاتهم، بقدر ما يشبهون الكذب.

وما تكونُ فاعليّة جريدة أو مجلّةٍ يكتشف قُراؤها أنّها تكذب وتُضلِّل وتحرّف؟ وعندما تفقد صِدْقها لدَى القارئ، ألا تفقد نفسَها؟

لكن، قد يكون لمثل هذه الجرائد والمجلاّت، بعض الحسنات، أقتصرُ منها على اثنتين:

الأولى، هي أنّها قد تعلّم الناس (بفعل هذا الكذب نفسه) ألاّ يُصدِّقوا غيرَ ما يرونه بأنفسهم، ويلمسونه بأيديهم.

والثانية هي أنّها تأكيدٌ آخر على أنّ التاريخ، بوصفه معرفةً صادقة، وروايةً صادقة، ظهر في اليونان مع الديموقراطية. وأنّنا نحن العرب، عندما نكتب التاريخ، إنّما نكتبُ شيئاً آخر.

*

(١٩٩٤/١١/١٧)

ـ تقول إنّك تجمعُ بين العناد والتعقّل. لكن، ألا يَنْفي كلاهما الآخر؟ إلاّ إذا كنتَ واثِقاً ثقةً كاملةً بنفسكَ، وبمعرفتك، وبما تقول. ومن أين تجيئك الجرأة على ذلك؟ أنتَ، إذاً، لا تتحدث إلاّ بلغة اليقين، مؤكداً أنك تنام مع الحقيقة في سريرٍ لغويّ واحد، في بيتٍ واحد. ألم تقرأ أولئك السَّاهرينَ الكبارَ الذين اختبروا وتعذبوا واعتبروا، قائلين: كلاّ، لا يمكن السّكَنُ مع الحقيقة في بيتٍ واحدٍ، إلاّ إذا كان الموت هو نفسه هذا البيت؟

لا أريد لكَ، يا صديقي، هذه السكْنى. خصوصاً أنّك لا تزال في أوّل الحياة. وكيف أغيّر قناعتك، وليس لديّ ما أقنعكَ به، إلاّ أن أُساويكَ بنفسي؟ أنْ تَنْحازَ مثلي إلى أولئكَ الذين يرون أنّ الحقيقةَ تَسكن وحيدةً في بيتٍ بعيدٍ جداً. لك أن تحلمَ به. أن تَتّجه نَحوه. ربّما هو نفسهُ لَوّحَ لك. لكن، لكي تتعلّم لَذّةَ السّفَر، لا راحة الوصول. لهذا، رُبّما وجدتَ في طريقك إليه، أبواباً

لا تَنْفَتِـحُ إلاّ على مزيدٍ من الحيرة (أكاد أنسى أنك لا تعرف هذه الكلمة). ربما رأيتَ جدراناً لا تزيد من يراها إلاّ إحساساً بالعزلة (وأكادُ أنسى أنّ أمثالكَ يجهلون الجدرانَ والعُزْلة). وربما وجدتَ حدائق تُغري وَتُلهي (وأعرفُ أنّ هذه لن تؤثّر فيك، لأن أفكاركَ طافِحَةٌ بالحدائق).

*

هل تعرف الآن، لماذا نحن مختلفان جداً، مع أننا صديقانِ؟ أنت تسكن في بيت الحقيقة، وأنَا كلّما خُيّل إليّ أنني وصلت إليه، أكتشفُ أن هذه الغريبة، الغامضة، البعيدة ـ الحقيقة، انتقلت إلى بيتٍ آخر أكثر بعداً. أنت تسلك وتفكّر كأنّ كلّ شيءٍ انتهى. وأنا أسلك وأفكّر كأنّ كلَّ شيءٍ يبدأ. لكَ الملْك. وأنا لا مُلْك لي، ولا أطلبُ شيئاً. أنتَ في موكب الوداع. وأنا أسْتَقبل. نعيش في واقع واحد، لكنّنا لا نَلتقي. ونحن الصّديقان، إلاّ مَجازِياً. لنا في ذلك بعض العزاء. نَتأسّى باللّغة. المجازُ هو بيتُ لغتنا ـ لغتنا العربيّة التي نُحاول، كلٌّ على طريقته، أن نكتبَ بها هذا العالم. هكذا يبدو لي أن أجملَ وأعمقَ ما في لُغتِنا هو أنّها لا تُتيح فهمَ الحقيقة، إلاّ مَجازاً.

نحن إذاً، مختلفان حتى في لغتنا الواحدة، على الرغم مِن أننا صديقانِ.

*

تقول: لونُكَ هو الأخضر. زاهٍ، وغامِرٌ، وفيّاض. ومرّةً سألتني: أنتَ، ما لونُكَ؟

أذكر أنّني أجبتك: لا أعرف إن كان الضّوءُ لوناً. أقولُ، مع ذلك لونيَ الضّوء.

*

يُخيّل إليّ أحياناً، يا صديقي، أنّ الأشياء هي الأكثرُ أهميةً. لكن، منذ أن أراها في الضّوء، أميل إلى القول إنّ الضّوءَ هو الأكثر أهمية. بل إن الأشياء ليست مهمةً إلاّ لأنها أحضانٌ لِلضوء.

*

تسألني: كيف ترى الشّكل الذي يعطيه للعالم ذلك الشاعِر الذي تحبه؟
وسألتك مجيباً: لكن، هل أعطى هذا الشّاعر عالماً لِشكله؟

*

يبدو، يا صديقي، أن هذا الفضاءَ لا عملَ له إلاّ أن يُشَرِّدَ قوافل رماده بين أعيننا.

*

الزّمن كُرَةٌ، كما قلتَ مرةً، يا صديقي. غير أنّه يُؤْثِرُ ألاّ يتدحرجَ إلاّ في حنجرة المكان.

*

تقول إنّك تعرف الأشياء التي تراها، وتعرف كثيراً من تلك الأشياء التي لا تراها. لهذا تكتب، وفقاً لعبارتك، بِيسرٍ كأنك تتنشّقُ الهواء. عندما استغربْتُ هذه الثّقة بالنّفس، شعرت أنّك تضايَقْت. أُصارحكَ أنني لا أزال أستغرب، صامِتاً، مفكّراً في أحوالي. لماذا أشعرُ أنني أكثر قرباً إلى الأشياء التي أجهلُها مِنّي إلى تلك التي أظنُّ أنني أعرفها؟ كأنّني لا أعرف شيئاً، كأنّ معرفتي ليست إلاّ هذا الإلحاحَ في الجلوس، سائِلاً، قلِقاً أمامَ الأشياء، تلميذاً في مدرسة الأشياء.

*

الأشياء طفولةٌ دائمة. شيخوختُها نفسُها ليست إلاّ استئنافاً للطفولة. كيف لي إذاً أن أخرج مِن جَهْلِيَ ـ مِن طفولتي؟

*

اللّيل مرآةٌ نرى فيها أنفسنا، لكن في الحلم.
قلتَ، مرّةً، كمن يكرّر يقيناً. وسألتك:
ـ إذاً، لماذا تطوّق نفسكَ بمرايا النّهار؟

*

أظنّ، يا صديقي، تيمّناً بالحُلم، أنّك ستحبّ أوغاريت، لو أُتيح لك الآن أن تزورَها، وأن ترى الغرفةَ الصّغيرة التي وُلدت فيها الأبجدية.

*

أحياناً، يبدو النّاسُ، في حياتهم وعلاقاتهم، كأنّهم مجرّد ضمائر لغوية: هو، أنتَ، أنا. غائبٌ، مُخاطَبٌ مُتكَلمٌ. ودائماً، تتغيّر مواقع الضمائر، وتتغيّر التراكيب، وتتغيّر العلاقات ـ في هذه الحياة التي هي نَحْوٌ وَصَرْفٌ.

*

«فاعل الشرّ في كلّ مكان.
يخرج الرّجل ليحرث وهو حامِلٌ درعه
يضرب الأخ أخاه، والأمّ ابنها
ويمتلك اللصُّ الثّروات...»
(من قصيدة مصرية قديمة)

*

يقول أريستوفانيس بلسان سقراط في مسرحيته، «الغيوم»: «لم يعد هناك وجود إلاّ للفراغ والغيوم واللّغة». كأنّه يقول ذلك مشيراً إلينا. وإذا أفصحنا عن ذلك بلسان غورجياس، ذلك المفكّر السفسطائي البارع، نقول: «لا شيء موجود. ولئن كان هناك شيءٌ موجود، فالإنسان لا يقدر أن يعرفه. وإذا كان هناك شيءٌ تمكن معرفته، فالإنسان لا يقدر أن يصوغه، ولا يقدر أن يُوصله».

*

بأيّ لغةٍ تَحدّث هابيل مع قابيل؟

*

هل شعرت مرّةً أنّ ثمة قوة لا تقدر أن تعرفها، ولا تقدر أن تصفها، ومع ذلك لا تقدر إلاّ أن تنجذب نحوها، كما لو أنّك تستسلم لها؟

هل شعرت مرّةً أنّك تعيش في تواصلٍ حميمٍ مع ما لا تقدر أن تسمّيه؟

هل شعرت مرّةً أنّ الفراغ ـ فراغ اللّغة وفراغ العالم، يكاد أن يخنقك، وأن عليك لكي تهرب من هذا الاختناق، أن تهرب إلى مكان آخر، أفق آخر تحتَ اللّغة، أو فوقها؟

❊

أصْغ، يا صديقي، أخيراً إلى هذا الهامش الذي تركه لنا المعرّي:

«لا تُقيّدْ عليّ لَفْظي، فإنّي
مِثَل غيري، تَكلُّمي بالمجازِ.»

❊

(٩/٢/١٩٩٥)

هل «السياسة هي المصير» كما يقول نابليون، مخاطباً غوته، في إحدى رسائله؟ أليس الأصح، في عصرنا خصوصاً، أن يقال: الثقافة هي المصير؟ في عصرنا ـ أعني العصر العربي الذي تلتهمه السياسة، وتَحل فيه محل كل شيء، آخذة جميع الأدوار. فلقد روضت الحياة الاجتماعية ـ الثقافية، بكل تجلياتها، فَوجهتها، وجعلت منها ظلاً يدور معها حيث أدارتها ريح الوقت.

لكن، بدلاً من أن يعي الكاتب العربي دوره في إقامة مسافة بينه وبين السياسة، سلطةً ومؤسسات، مؤكداً على استقلالية الكتابة والكتاب عنها، يندرج، على العكس، فيها. بدلاً من أن يحيا من هو وما هو، يلتحق ويتبع لاغياً ذاتيته. وهو في ذلك، يستقيل من هويته ذاتها. يتخلى عن كونه كاتباً، لكي يُصبح، بإرادته، مُستكتَباً.

هكذا نجد في المجتمع العربي ظواهر عصية على التفسير والفهم: كُتّاباً يدافعون عن الأسلحة التي تقوّض كيانهم. يعملون لا لكي يتحرروا، بل لكي يغرقوا أكثر فأكثر في قيودهم. لا لكي يثبتوا أنفسهم، بل لكي ينفوها.

كأن الهمّ الأول لكل من هؤلاء الكتّاب أن يتحول إلى سياسي رديف، أي إلى سلطة تابعة. هكذا يصبح طموحه في الممارسة، متمثلاً في استشراسه لكي يكون شرطياً يسهر على «الأمْن الثقافي»: أمْن الفكرة الواحدة، والرأي الواحد،

والقضية الواحدة ـ لا لمجابهة الداخل وحده، بل لمجابهة الخارج أيضاً في «غزوه» الثقافي المتواصل. وهو، إذاً، يُبيح للسياسة أن تفعل ما تشاء، مدافعاً عن أهوائها وتفسيراتها، فيما يخنق الكتابة عاملاً على تحويلها إلى مجرد «تصويت» إعلامي.

من أين، والحالة هذه، لمثل هذا الكاتب أن يكون «ضمير الأمة»، وقد تخلّى هو نفسه عن ضميره؟

وتلك هي خشبة المسرح المضحك ـ المبكي: تدافع الأمة عن وجودها بكائنات غير موجودة.

كيف يفاجئنا، إذاً، أمثالُ هؤلاء الكتّاب: إن اجتمعت بمن يرفضونه، خُنْتَ. إن تحدثت مع من لا يرى رأيهم، خرجت على الإجماع. وإن عبّرت عن رأيك الشخصي، خالفت رأي الشعب.

وابكوا أو اضحكوا من منطقهم: لا يحق للكاتب «الوطني» أن يحاور «الأجنبي» في قضايا تهمّ وطنه وثقافته. يحق، في الوقت نفسه، للسياسي، أي سياسي، أن يقوم بمثل هذا الحوار، لا في مسائل الثقافة وحدها، بل أيضاً في قضايا الوجود والمصير.

إن «محاكم التفتيش» قائمة في قلب الكتابة العربية، والثقافة العربية. ويتّحد هؤلاء الكتّاب لغاية واحدة: التصفيق والانحناء لتلك اللامبالاة الكاملة بهذه المسكينة المريضة التي نسمّيها الحرية. بتلك المنبوذة الموؤودة التي نسمّيها الديموقراطية. بذلك الغريب البائس الذي نسمّيه حق الاختلاف. بتلك الأفكار المستوردة الدخيلة التي نسمّيها حقوق الإنسان.

بلى، يبدو أن العبودية، عند هؤلاء الكتّاب، مطلوبة ومشتهاة حتى النشوة.

إنها حقاً لحظة الغسق.

*

كنت في بيروت أتفيأ ظل الشعر. أتعلم كيف أصنع من العذاب سريراً للفرح. غريباً، لكن بيوتات الصداقة كانت مشرعة، ولا تكف عن التوهج

بالدفء. وكنت أضع دمشق بين العين والحلم، وأسأل عنها الهواء والشمس، يوماً يوماً. ولئن طرت في الفراغ، فلكي أستقصي الفضاء. ولئن سبحت خارج الماء، فلكي أكتشف البحار الخفية.

غير أنني بقيت تائهاً.

ربما لأنني لم أكن أبحث عن بيت، بل عن طريق. ولم أكن أسأل عن كرسي، بل عن أفق. وبقيت تائهاً.

ألن يتسع لي صدرك، أيها التيه؟

أظن أنني أستحق ذراعيك.

❊

(١/٦/١٩٩٥)

يقول بودلير: «الأمم كمثل العائلات: ينشأ فيها الرجال العظام غَضْباً عنها».

أظنّ أن هذا القولَ ينطبقُ علينا بامتيازٍ ـ نحن العرب.

❊

ـ ما مشكلة الفكر العربي الأولى؟

ـ هي أنّه لا يقدم إلاّ الحلول و«المخارج».

❊

يقول ريفارول: «الفلاسفة مشرّحون أكثر منهم أطبّاء. فهم يشرّحون، لكنهم لا يُعالِجون».

أليس هذا، مع ذلك، أفضل من علاج دون تَشْريح، كما هي الحال في الفكر العربي السّائد؟

❊

يهيمن شيئاً فشيئاً نموذجٌ لكاتبٍ عربيّ يبدو، حين تقرؤه، كأنّه لم يخرج من رحم امرأة، بِقَدْرِ ما يبدو، على العكس، كأنه يخرج من رَحِم الألفاظ.

ويخيّل إليك، حين تقرؤه، كأنّ أعضاءه نفسها تفككت وتحوّلت إلى حروف تحولت، بدورها، إلى ألفاظ هي نفسها التي تخطط وتفكر وتعمل.

*

مسكينةٌ تلك الكلمة المنزوية في المعجم العربي: الحرية. فهي لا تكف عن الارتجاف رعباً. ويكاد جسمها المريض النحيل ألاّ يُرى. ألن تَترفّق بها، أيها المعجم؟

*

هوذا، ذلك النّموذج إيّاه، يقبع داخل الألفاظ كأنّها مُخْدعٌ باذخ، ويستسلم للنوم. مخدع يزيّنه بأوهامه ويتغذى بها.

وفي اللحظات التي يُسمّيها يقظة، يحوّل الألفاظ إلى فوانيس تريه العالم شرقاً حين يكون غرباً، وغرباً حين يكون شرقاً. والحياة عنده صهوةٌ للتوهم، والمكان متحفٌ للموتى.

*

عجباً! ليس في هذه المدجنة أيّة دجاجة. ليس فيها كذلك أية بيضة ـ إلاّ إذا كانت خفيّة. وفوق ذلك ليس فيها أثر يدلّ على أنها مدجنة. تمويهٌ بارع. لكن هذا هو اسمها، كما أكد ليّ أشخاصٌ يعرفون المكان.

نعم، كانت هناك أوراقٌ متناثرة. وكانت صورٌ بعضها ممزق. وبعضها لا يزال كما هو. وكانت مِزَقٌ من ورقٍ صقيلٍ، ملونة، وعليها خطوطٌ بحروفٍ كبيرةٍ نصف مقروءة تُخيّل لمن يراها أنها بقايا أغلفةٍ لكتب تتعذّر معرفة أسمائها.

اسم بلا مسمّى، أم ماذا؟

عندما بدأت أسأل، انتظرت جواباً من الأشخاص الذين أكدوا لي أنها مدجنة. لكن، عبثاً. وازداد عجبي حينما رأيتهم يصمتون جميعاً، وفي قسماتهم شيءٌ من الخوف.

تُرى، هل السؤال عن الواقع مخيف أكثر من الواقع نفسه؟

طبعاً، لم أطرح عليهم هذا السؤال. طرحته على نفسي، وفي صمتٍ أيضاً.

*

ـ في الجدار عينٌ ثالثة. وفيه كذلك أذنٌ ثالثة.

ـ لكن، ما هذه النجوم التي تسير على الأرصفة؟

ـ لا تسلْ. انظر.

كانت الفواكه تنامُ على وسائد من القشّ الأبيضِ الناعم. قُربها، تتدلّى كلاليب تتدلّى منها عجولٌ وثيرانٌ وخراف. لحمٌ في حالةٍ من الفرح والبهجة كأنه يرسم أقواسَ نَصْرٍ للجزّارين وسكاكينهم. وتستطيع أيها القارئ، أن تتخيل جدول الدم الذي تدفق جارفاً إلينا هذا اللحم. وشُبِّه لي أن الفواكه ترقص وترتجل هتافات يفهمها حتى الهواء.

اقتربتُ من الطّاولات التي فُرشت عليها بعض الأعناقِ والأفخاذ والصدور. رأيت على حدةٍ سكّيناً لم يكن حدّها طويلاً كالسّيف، لكنّ مقبضها كان مزيّناً بنقوشٍ وخطوطٍ تبيّن لي عندما حدّقتُ فيها، أنّ ثمّة كلمة تكاد هذه النقوش والخطوط أن تحجبها ـ أو أن تبتلعها، كأنما تريد أن تدخلها في أحشاء المقبض.

ازدادَ فضولي، واقتربتُ أكثر لكي أقرأها.

كانت الكلمة معروفة وشائعة جداً. إنها كلمة الحريّة.

قلت في نفسي: كيف يصح القول إذاً إن الحرية في البلاد العربيّة لا تعيش إلاّ في المَنْفى؟

*

تدخل إلى المتجر، فلا تكاد أن ترى فيه إلاّ صورة واحدة. من هذه الصورة يطلع نورٌ يحجب الأشياءَ الكثيرة المتنوعة التي تتكوّم وتتراكم. لزوايا المتجر أشكالٌ مُعتمة ومجوّفَة تُذكّر بالقبور. من سَقْفهِ تتدلّى خيوطٌ تقول إنها شِباكٌ، لكنّك لا تعرف: أهي للصّيد، أم للزينة؟ وثمة أشياء ثمينة، كما يبدو، مسجونة

داخل أقفاص من الزجاج، وحولها حبالٌ وسلاسل.

أكيدٌ أن الشمس لم تضع قدميها أبداً في هذا المتجر. وعندما لا يصعد إلى عينيك، فيما تنظر حولك، إلاّ الغبار الذي يتكدس فوق الأشياء، يتأكد أيضاً أن للمتجر هواءً خاصاً تحارُ في تعليله: من أين يجيء، وكيف يهبّ؟

هل أسأل صاحب المَتْجَر؟

*

فجأةً، توقفت حركة الدّمى. لم ألمح اليد التي تحرّكها، لكنني شعرتُ أنّها يدٌ ماكرةٌ حاذقة.

لكلّ دميةٍ شكل، مع أن لها جميعاً وجوهاً متشابهةً. والأمر الأكثر غرابةً، كما بدا لي، هو أن الشّبه كان قوياً جداً بين دُميةٍ لها شَكْلُ الفأر، وأخرى لها شَكْل التَّيْس.

كيف يكون لشكلين مختلفين هذا الوجه المؤتلف؟

كانت الدمى مصطفّة على رَفّ معدنيّ. وكان بعضها يتدلّى من خيوط ملوّنة فوق ما يشبه الخشبة المسرحية. وكانت تحيط بهما خِرَقٌ من كل لون، لها أشكال الوسائد والمساند. تحيط بها كذلك دمًى لها شَكْلُ الأبواق.

ويبدو من منظر هذه الدّمى، وحسن تَرْتيبها وعَرْضِها، أنّها عالية الطمّوح: تريد، فيما يُروى عن اليد البارعة التي تحركها، أن توجّه خطوات النّاس، وأن تُحكم ضَبْطَ العقارب في تلك الساعات الصغيرة التي تسكن رؤوسهم.

وهي، مِمّا يبدو، لا تكتفي في التعبير عن نَفْسِها، بالرّقصِ والتّمثيل والمَومأة. إنّ لها كذلك، موسيقاها وأناشيدها.

هيّا، الجموعُ تنتظركِ، أيتّها اليد المحرّكة.

وما تكون المسرحيّة غداً؟

رأسٌ خَرَج لتوّه من أنبيقٍ كيميائيّ. يرفرف وراء الدُّمى، يَشُدُّ على اليدِ المحرّكة، ويُحيّي الجموع.

*

فوجئ عندما رأى أنني لا أزال حياً، وصاعداً
دُهش حتى الإغماء.

*

قلت للشعر أن يغرقني في أمواجه، لكي أعرف كيف أصحح أخطائي. كان الليل يصغي واضعاً كتفيه تحت رأسي.

أخذت الموسيقى التي أحبها تتفتح برعماً برعماً في شجرة الوقت. وكان مطر الكآبة يبلل النخيل في الواحة التي تسجنها صحراء المعنى.

في ذلك اليوم، كانت النجوم في سماء باريس، تجتمع خفية وراء أحزاني. هكذا أحببت أن أمضي فصل الشتاء تحت مطر الكآبة.

وفي الجهات التي تعانق بيروت، كان يتشقّق فضاء أحمر من شقائق النعمان التي تنتسب إلى دم تقول الأسطورة إنه سالَ من جسد أدونيس.

ماذا يقدر أن يفعل أدونيس لهذا الجسد ـ الفضاء؟

ربما ليس له إلاّ أن يكتب ويحلم ويرى، سانداً ظهره إلى قامة الأسطورة.

ـ ما هذا العالم، إذاً؟

ـ لا تسلْ، لا تسلْ. عِشْ مستقيماً كالوتر، وصادق منحنياً كالقوس.

ابتعدْ، أنت المتوسّطي الشمسي، عن صحوكَ. السطوعُ كثيراً ما يعزل ويحجب. ادخلْ في غيم الغرب. تغلغلْ في مراكز أهواله الخفيّة، وحاول أن تُعاشِرَ أوهامه. تحرّكْ في عالمه التي يسجها الظلّ، وتكسوها العتمات. حاول أن تتمرأى في تمزّقاته.

سترى أن جسد الغرب يُخبئ هو كذلك الوهَنَ والعذاب.

صَحْوُكَ فقيرٌ إلى ذلك الغيم.

*

في الطبيعة، أينما ذهبتَ، قلّما ترى إلاّ المتشابه. في البشر، أينما ذهبت، قلّما ترى إلاّ المتباين.

لكن، لماذا حين نتوقف عند الجسد، أجزاءَ وتفاصيلَ، لا نرى أيضاً إلاّ المتشابه. تقول: هاتان عينان ألِفتُهما. وهذا فمٌ تحدث معي في أمكنةٍ عديدة. وهذا عنقٌ عرفت ما يُشبهه. ويا لهذا الوجه! كأنه آتٍ من أيام طفولتي.

❋

اللغة في السفر، حَاسَّةٌ أولاً. لمسٌ ونَظَر. شمٌ وسمع. ذوقٌ ـ خصوصاً.

❋

(فرصوفيا، ٣٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٤)

كان البولونيون، قبل المسيحية، يعبدون الشجر.

وقِيل، كان بعضهم يمزج بين الشجر والمرأة.

لا أمزج هنا. ولا أومئ إلى الشجر في بيروت، مثلاً، حيث يسهر الناس بلذّة على تعذيب الشجرة حتى تموت. وعذراً للأسطورة الَّتي تُحدّثنا عن «شجرة الحياة»، «الشجرة التي لا تموت»، كما يصفها هنري ميشو، أو تلك التي ترمز لها الغابة. عذراً كذلك للغابة. هي لفظة تنقرض في بيروت، تمجيداً للبيوت الإسمنتية التي تنهض مكانها. عذراً، أخيراً، للمعجم الذي لا يزال يحفظ لنا الجذوع والجذور، الغصون والورق، النسغ والبراعم.

❋

رأيت الخريفَ يفتح أحضانه لشجرٍ بدأ يخلع ثيابه. رأيتُ هذه الثياب تتناثرُ على وسائدَ تتناثر بين يدي الخريف.

وتذكرت الشجرة التي جعلت منها الأسطورة حياة ثانِيةً لأدونيس.

❋

نافذة تطلّ على الحديقة التي ينهض فيها تمثال لشُوبان: حديقة الحمّامات.

غناء طائر. لا يسترسل. يشهق شهقة واحدة ويصمت. كأنه يطلق نداءً ثمَّ ينتظرُ صدى لهذا النداء. دقيقة. ثلاث دقائق. لا صدى.

ها هي شهقةٌ أخرى.

❋

الكلماتُ تهاجِرُ هي أيضاً.

بين الكلمات التي صادفتها في بولونيا: فارس، أمير، قهوة. ترفَّقْ بها، أيها الأفق، خصوصاً عندما ترى قراباتٍ بينها وبين شاعرٍ مهاجر.

*

ملأني العالم بالجراح.

لكن، لم يخرج منها غيرُ الأجنحة.

*

في اللغة والسياسة، لا أفصل بين هاجس الذات وهاجس التاريخ: اللغة ـ أفقاً لتفتّح الهوية، والسياسة ـ نفقاً يحول دون هذا التفتح.

جميع الكوارث العربيّة، هنا، تجد لها ارتعاشاتٍ وأصداء في جسدي. وربما كانت كمثل نسغٍ يسكن كتابتي كلها، أو كمثل آهةٍ تختنق في أوائل الحنجرة، وتتحول إلى زفير لغويّ.

*

التاريخ كرةٌ من النار تتدحْرجُ بين أطرافي.

*

الظلام الذي يهجم عليَّ، يزيدني تلألؤاً. الوحش هو أيضاً درجةٌ أصعد عليها صوبَ النور.

*

لكن، لماذا لا أرى، أينما اتجهتُ، غيرَ الأضاحي؟

*

في الكتابة عن المدن، حاولت أن أكتشف مادية الأشياء.

لكن، يبدو لي الآن أن كتابة الخارج شكلٌ آخر لكتابة الداخل.

في الحالين: تحوّلُ الذات، وتعدّدها.

*

ليس في جسدي غير التشرّد والتعدّد. كأنه معنى يقبلُ، كما يعبّر ابن عربي، «الصورَ كلها».

*

السحر في الشعر، ـ

لا أبوّة فيه. لا لعب. منفصلٌ عن الوقائع. لا أسبابٌ، لا قوانين. خارج الزمن وداخله في آن.

ماءٌ جارٍ ـ فجأة يتوقف عن الجريان.

ماء متجمد ـ فجأة ينفجر ويتدفق.

*

من أين للعاديّ أن يفهم الخارق؟

*

يرسم في كتابته صورته الذاتية. يُقلّد بالكتابة شخصه. التقليدُ يُعيده إلى ما يفتقده. كأنه يتمرأى في الورقة التي يخطّها.

*

كلاّ، لن أعودَ إلى «إيتاكا». غير أنني سأحملها في نفسي.

لا أعرف القهقرى.

*

الغريبُ مقيمٌ في نفس كل منا. ليس خارجاً نتجه نحوه، بحثاً عنه. إنه كامنٌ في داخلنا... لكن لا نراهُ إلاّ في ضوء شرارةٍ من الخارج.

*

بعضهم يُحبّ في السفر أن يدخل في الأشياء،

بعضهم يُحب، على العكس، أن يخرج منها، ـ

لكن، أليست المسألة بالأحرى، هي في السفر ذاته؟

*

(كراكوفيا، ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٤)

بِقَدْر ما ترى المكانَ بعين التخيّل، تكتشف واقعيته.

*

حتى البيت الذي وُلِدتَ فيه، لا تراه، على حقيقته، إلاّ تخيّلاً.

*

أمشي في الشوارع، لا لكي أصف. لا لكي أبرهنَ شيئاً.

أمشي لكي أتخيّل ـ لكي أحرّر حواسّي.

ولا أُخْبِر،

النشوة التي تحرّكني، لا تتيح لكلامي أن يكونَ خبراً.

*

حاول أن تزرعَ نرجسكَ في ماء الآخر. وسوف ترى في ذلك أنّك تتعلّم إتقان التكلّم مع نفسك، وإتقان الهبوط فيها أعمق فأعمق.

*

ما هذا الشيء الكامنُ فيك؟ ـ

ليس أنتَ، وليس لا أنتَ.

*

الحياة الحقيقيّة غائبة أو ضائعة، يقول رامبو. هذا القول صيغةٌ أخرى للعبارة ذات الأصل الديني: «الجنّة المفقودة أو الضائعة».

ولئن صَحّ قول رامبو، فإن الشعر نفسه سيكون نافلاً: بكاءً وتفجّعاً، وانحباساً في ما مضى.

أحبّ أن أقول: الحياة الحقيقيّة آتية، دائماً آتية. يبتكرها الإنسان إلى ما لا نهاية، فيما يواجه المستقبلَ والمجهولَ إلى ما لا نهاية.

*

إنّها الحركةُ نفسُها في مسيرة الواقع العربيّ، هذه الحركةُ السّائدةُ إيّاها، هي التي تجعلني ساكناً فيها، بعيداً عنها ـ في حركةٍ أخرى.

*

ما أكتبه يُمْليه الخراب،
ولئن صَحّ أنّ هناك شياطين للكتابة، فالأنقاض هي هذه الشّياطين.

*

يَلزمني أن أفكّكَ جسدَ اللّيل عضواً عضواً، لكي أقدرَ أن أكتبَ خطوةً واحدةً من خطوات النّهار،
هكذا ـ لكي أعرّيَ النّهارَ، ألبس اللّيل.

*

السّياسة قَشّةٌ في عين الشّعر.

*

يكتبون لكي يردموا الهاوية،
أكتب لكي أزيدَها اتّساعاً وعمقاً.

*

الرَّقابة تحرم الفردَ حقّاً مِن أهمّ حقوقه: الحقّ في القراءة. وهو حرمانٌ يؤدّي إلى حرمانه من حقوقٍ أخرى: حقّه في تنمية طاقاته الفكريّة، وحقّه في المعرفة، وحقّه في التقدّم.

ويَقترن غالباً «منعُ» ثقافةٍ معيّنة بِـ «فرض» ثقافةٍ أخرى تنقلُها الإذاعة والتّلفزيون والمجلّة المصوّرة. . . إلخ. وهذه ثقافة تُسهم في إماتة الخيال، وفي إماتة اللّغة ـ مِن حيث أنَّها تميت القراءة. فهي رقابَةٌ أخرى، ومن نوعٍ أكثرَ تعقيداً، أسمّيها رقابة «الإقراء». والفرد ينمو، لغةً وخيالاً وشخصيّةً، لا بالإقْراءِ بل بالقراءة.

هذا الفرد الذي يُحرم مِن هذه الحقوق الأوّلية الطبيعيّة سيكون في مستوى الأشياء، ولن يكون له حضورٌ خلاّق في العالم.

*

في الشعر،
كلّما ازددتَ هبوطاً في أعماق الأشياء،
ازددتَ صعوداً.

*

قال يمتدح نفسه:
«منغرسٌ بكياني كلّه في كلّ ما أقوله. أخرج من نفسي وأسكن في كتابتي. . . إلخ».
تساءل صديقي مازحاً: «أهو صغيرٌ، رقيقٌ إلى هذا الحدّ»؟ ثم تابع بِجدّ: «ليست الكلمات، ليست الكتابة إلاّ مكاناً لظلٍّ هو نفسه مكانٌ لظلٍّ، هو نفسه مكانٌ لظلٍّ. . . إلخ، ولا تَتّسع الكلمةُ حتى لِلظلّ، فمن أين لها أن تَتّسعَ لِلأصل؟».

*

القصيدة، ـ هذا الجسر، المعلّق
بين نفسكَ التي «لا تعرفها»، والعالم الذي «تجهله».

*

«افهموا الكلمات كما تنطبع على شفاهكم، حرفيّاً. كما لو أنّها صورٌ فوتوغرافيّة. انفوا التخيّل، واطردوا الفكر. أمّا التأويل، فإلى جهنّمٍ»، ـ هكذا تتكلّم الثقافة العربية السّائدة.

*

للحقيقة طائِرٌ (ليس الهدهد، في أيّة حال) ـ طائِرٌ لا يطيرُ إلاّ وهو يقطرُ دماً.

*

كلاّ، ليس هناك طرقٌ
وعليكَ أن تشقّ، كلّ يومٍ، طريقك الخاصّة.

*

يطلب إلينا أبو العلاء المعرّي أن «نُخفف الوطءَ» في سيرنا على جسد الأرض، لأنّه مجبولٌ من أسجاد آبائِنا وأجدادِنا. بل يتمنّى، من أجل ذلك، لو كنّا نستطيعُ أن «نسير في الهواء».

لكن أن «نسيرَ في الهواء» هو أيضاً سيرٌ على هذا الجسد. والهواءُ وجهٌ ـ أعني أنّ جسدَه كلَّه هو في وجهه، لهذا سيكون سيرُنا في الهواءِ أكثر امتهاناً لأسلافِنا وأشدّ قسوةً، ذلك أنَّنا هنا نسير فوق الوجه ـ

فوق الجبينِ، والعَينين، والشَّفتين... واللّغة.

*

أن نكون اثنين،
شرطٌ أوّل لكي نكونَ واحداً، ـ
لا يَصلِنا إلاّ ما يفصُلنا.

بتنويعٍ آخر:
لا أستطيعُ أن أنفصلَ عنكَ،
إلاّ بما يصلني بكَ.

*

تذهب إلى هذا المكان أو ذاك، فتتوهّم أنَّ لك اتّجاهاً: إنّه توهّم السّطح.
انظرْ عموديّاً، وسوف ترى حينذاك أنَّك، أينما اتّجهتَ، تَتَّجه إلى لامكان.

*

بعضهم، عندما يكتب،
يرتّب أفكاره وعواطفه كما يُرتِّب قمصانه.

*

يخرج في بعض لحظاتي، مِن بعض لحظاتي
ينبوعٌ يحملني كمثل سفينةٍ خفيفة، ويقودني إلى أقاليمَ أتَمنَّى ألاّ أعودَ منها.

*

. . . طُرُقٌ ـ
نظنّ أنّها تحرّرنا هي نفسها التي تَسجننا.

❊

ما أغربَ أَمْرَه، ـ
لا يشعر أنّه مِلِكٌ على الفضاء، إلاّ عندما يكونُ مُعْتزلاً.

❊

ذلك الشيء الذي يَخْتبئ وراء الشيء الذي أَعثرُ عليه،
هو، بالضّبط، ما أبحث عنه، وما يُفْلِتُ مني دائماً.

❊

الفرق بينهما:
الأوّل يعرف وجهه بالأُفق،
والثاني يعرف الأفقَ بوجهه.

❊

لو كان الوجود ليلاً كلّه، أو نهاراً كلّه، لكان له معنًى آخر، ولَثارَ الإنسان على ذلك المعنى.
هل في هذا ما يقنع الإنسان نفسَه أنَّ التّناقُضَ هَواءُ العالم؟

❊

أولئك الذين يطالبونني بأن أكون واقعيّاً في هذا العالم،
كأنّهم يطالبونني بأن أسيرَ بقدمٍ واحدة.

❊

الكلمة هواءٌ أو نارٌ أو ماءٌ أو تراب، ـ
قل لي ما كلمتك، أيها العنصر الخامس؟

❊

أكتب لكي يظلّ جارياً،
ذلك الينبوع الذي لا ترتوي أعماقي إلاّ من مائه.

*

لا تطلب منّي أن أرشدك، ـ
لن أدلّك إلاّ على الطّريق الأكثر صعوبة.

*

لا يعيش في أيّة شبكة، ـ
حياتُه هي نفسها شبكة.

*

يتأرجح فوق الهاوية، ـ
لا يجد، لكي يحيا، أيّ مكانٍ آخر.

*

منذ أن وضعَ يده على كَتفِ العصر،
لم تَبْقَ يَدٌ إلاّ تقدّمت لِقَطْعِها.

*

تفصله عن الأمام، دائماً،
بضْعُ خطواتٍ إلى الوراء.

*

ترفض الحياة أن تعلّمه إلاّ درسَها هي، ـ
لم يكن يعرف أنّها نرجسيّة إلى هذا الحدّ.

*

حارِبْ نفسكَ، اهجرْها
إلاّ في اللّحظاتِ الحاسمة.

*

مواجهةً، يرى العصر
عموديّاً، يرى التاريخ.

❊

«مفتاح الحلم»؟ ـ يا لهذا المفتاح
الذي لا يقدر أن يفتحَ حتى أبوابَه ذاتها.

❊

أشقى حلم
هو ذلك الذي يبني بيتاً لكي يسكنه.

❊

اللَّيلة الماضية،
أراد أن يحلم خِصّيصاً بالحرّية،
لهذا لم يقدر أن ينام.

❊

لا أَثِقُ بذهنه، ـ
فهو يَدّعي أنه يفهم كلّ شيء.

❊

لا يَخافُ من الشياطين وحدها، بل من الملائكة أيضاً. «المَلاكُ» هو أكثر المخلوقات استعداداً لكي يتحوّلَ، فجأةً، إلى «شيطان».

❊

حَتّى لو وضعتَ أذنيكَ على فم السّماء،
لن تقدر أن تسمعَ صوت الملائكة.

❊

يَدهُ في يد الطّبيعة،
مع هذا، لكلٍّ منهما طريقه الخاصّة.

❊

يداك فارغتان،
لكن، يسقط منهما بشكلٍ متواصل
جزءٌ منك: الوقت.

*

إن كان لا يتردّد في قَتلكَ وأنتَ سجين،
فكيف يتردّد، وأنتَ طليق؟

*

يطلبُ مني أن أمضيَ إلى أبعد،
وهو يعلم أنّني على طرف الهاوية، ـ
مَنْ هو؟ وأين هو؟

*

يعرف جيّداً أنّ الممكن نفسه لا يتحقّق.
مع ذلك، يُصرّ على طَلب المحال.

*

من الرّأس، تنطلق الفكرةُ حرّةً،
لكن، بأيّ سرٍّ
يصبح الرّأسُ، غالباً، سجيناً لهذه الفكرة ذاتِها؟

*

نعم، أكرّر
لكن، كما يكرّر المحيطُ أمواجه:
هِيَ، في آنٍ، نفسُها وغيرُها.

*

نادرون جدّاً،
أولئك الذين يقدرون ويعرفون أن يقولوا إنَّ القرن العاشر هو الذي سيعقب القرن العشرين في المجتمع العربي.

*

الزّمنُ في المجتمع العربي، عاطِلٌ عن العمل،
لكن يبدو، مع ذلك، كأنّه هو وحده الذي يعمل.

*

ترفض الانتحارَ، وأنا أوافقك،
لكن، ماذا تفعل، أيّها المُتعَب، إن كان الموت
هو، وحده، الذي يقدر أن يمنحك الرّاحة؟

*

يفترض الفرح وجود شيءٍ نفرح به،
ولا يفترض الحزن أيّ شيء، ـ
الفرح حالة حياةٍ، والحزن حالة وجود.

*

يا للنعمة الشاملة:
حتّى في هبوطنا إلى الجحيم،
نحتاج إلى عناية اللّه وعونه.

*

أيّها الوقت،
يمكنك الآنَ أن تطرحَ سؤالكَ الصَعب.

*

القلبُ ـ مفكّراً، والعقلُ ـ عاشقاً:
أهكذا تريدين أن أكون أيّتها الحياة؟

*

كيف يمكنك، مهما كنت وطنيّاً، أن تَنْتميَ إلى وطنٍ لا يَنتمي هو إليك؟

*

عَقْلي رَضِيٌّ، لكنّ خطواتي عنيدة.

*

طفولتكَ هي القوّة التي تجعلك قادراً على تَحمّل شيخوختك.

❊

صحيحٌ، لهذا الشّخص أجنحة، كما تقول. لكنّه يَستخدمها لا لكي يصعدَ إلى أعلى، بل لكي يهبطَ إلى أسفل.

❊

مِئَةُ رغيفٍ من القمح، لا تصنع رغيفاً واحداً مِن الذُّرَة.

❊

لو لم يكن المجهول كامِناً فينا، كيف كنّا سنقدر أن نتعرّفَ عليه في الكون؟

❊

تَجاهَلْ وَانْسَ، إن كنتَ تريد أن تَتجدّدَ باستمرار.

❊

أَيُّها القَصَصُ، إنك تَملؤُني شَيْخُوخَةً.

❊

لا أَخافُ، ولا أُفَاجَأ، ذلك أنني لا آمل شيئاً. وما يحدثُ الآنَ، كنتُ أتوقَّع أن يحدثَ أمس.

❊

الغزالي، مُسْتَنْجِداً بأبي نواس: ذلك هو المشهد الذي سيتكرّر في الغرفة الطبيّة المقبلة في البيت العربيّ ـ غرفة التّشريح المعرفيّ.

❊

المسألة في الثقافة العربية هي أن تكذّب السّماء، إن شئتَ أن تصدّق الشمس، وأن تكذّب الشمس إن شئتَ أن تصدّق السّماء.

❊

كيف تحيا، وما تكون حياتُكَ في حياةٍ هي نفسها مؤسّسةٌ للموت؟

❊

لن أعترفَ بأخطائي إلا لهذه الغَيمة العابرة.

❊

كلاّ، لا أريد أن أعيش في مكانٍ،
أرى منه الجميع ولا يراني أحد.

❊

إذا قدرتَ أن تعرفَ عمرَ كاتبٍ من كتابته، فذلك دليلٌ على أنّه كاتبٌ رديء، -
لا عمرَ للكاتب المبدع، ولا للكتابة المبدعة.

❊

أعرف أنني عندما أقرأ، أقرأ لشخصٍ هو أنا،
لكن، لِمن أكتب؟

❊

كيف نفاضلُ بين اليدِ الصّديقة واليد العاشقة؟
لكنّ المشكلة هي أنّنا نعرف حبّاً خارقاً، ولا نعرف صداقةً خارقة.

❊

لا يذكر صديقي أنّه عاش يوماً واحداً خارجَ هذا المأزق: إمّا أن يَنفصلَ عن نفسه لكي يلتقيَ بالآخر، وإمّا أن ينفصلَ عن الآخر لكي يلتقيَ بنفسه.

❊

يموتُ من كونيَ حيّاً، -
مسكين. لا أملك، مع ذلك، إلاّ أن أشفق عليه.

❊

أَشعرُ أَنني مشرَّدٌ إلى الأبد،
في كلّ جملةٍ أكتبها.

❊

نامَ اللّيلُ على وسادتي،
فيما كنت ساهِراً.

*

لا يعرف الإنسان نفسه بالنّظَر، بل بالعمل ـ يقول غوته،
مِن أين لنا، إذاً، نحن العرب، أن نعرف أنفسنا؟

*

عَصْرٌ، ـ سَريرٌ تهزّهُ يَدُ الآلة.

*

هل سيقدرُ أخيراً،
أن يعود رأسُكَ، يا صديقي، إلى مَسقطه؟

*

لا يُعيرني الصّباح حبره إلاّ لكي أكتبَ المساء،
لا يُعيرني المساء حِبره إلاّ لكي أكتب الصّباح.

*

أشعر هذه اللّحظة، كأنّ ذاكرتي طِفلةٌ، وكأنَّ الذّكريات شرائطُ تزيّن شعرَها.

*

تنحني سنابلُ القَمح لِلرّيح، لا لكي تُحيّيها،
بل لكي تدلَّها على طريق الوداع.

*

لِحصَى الشاطئ حكمةٌ ما أَرْحَبها وما أقواها، ـ
بصمتٍ أبديٍّ، يُصغي
إلى الموج الذي يُثَرْثِرُ، أبَدياً.

*

أتكلّمُ كثيراً على المتاه،
لا تظنّوا أنّه في العالم الخارجيّ، ـ
تأكّدوا أنّه في أحشائي.

*

عَلّمني الأفق آداب الغيم.
غير أنّني رأيتُ أمس،
غيمةً كمثلِ الغَسق تُغَطّي وَجهه،
دون أن تعتذرَ له.

*

هُنا، حيث أسكنُ في هذه الآونة،
يطول كثيراً جلوسُ الغيم على عَرْش الوقت.
غير أنّه يبدو سيّداً وغريباً، كمثلِ الشعر، يُهيمنُ ولا يتحدَّثُ إلاّ مع آتٍ يجهل مَن هو وما هو.
حوله بَشَرٌ،
كلٌّ منهم يرتطم بالآخر، متعكّزاً على الفلك.

*

دُهشَ الضّوء مِن جهلي، عندما سألته:
ماذَا يقرأ الغيم؟

*

ليس الانفعال الفني بيولوجياً. الانفعال البيولوجيّ يتولّد من إرضاء حاجة بيولوجية، من امتلاك شيء أو استخدامه. أما الانفعال الفني فيتولد من حضور شيء أمام الشخص يدهشه ويرتفع به عن مستوى الرغبة في الامتلاك. الفن يحرر مما يستعبد: يحرر من شهوة الامتلاك.

من هنا يوحدنا الانفعال الفني. فالفن عامل تواصل ووحدة. وبهذا المعنى نفهم كيف يعجب أشخاص مختلفو الأفكار، ومن عصور مختلفة، بشاعر

واحد. الحالة الفنية تتخطى الظروف التي نشأت فيها والتي نشأت عنها. هكذا نقول إن الشعر يخلق فينا حالة تربطنا بما لا ينتهي. يشحذ توثبنا، ويخلق فينا تطلعات جديدة، دائماً. كأن الشعر وعد بما لا يمكن استهلاكه. بما يُطلب، لكن لا للأخذ والامتلاك، بل للنشوة.

❊

هناك، دائماً، انعدام توازن بين الرغبة وإرضائها. فامتلاك الشيء المرغوب لا يمكن أن يرضي الرغبة، بشكل كامل. في هذا الفرق، في هذه الخيبة، تكمن التجربة. والرغبة هنا تتأمل ذاتها لا الشيء الذي خيَّبها. وتحت الرغبة أو فيما وراءها، تبدو رغبة ثانية أكثر عمقاً وسعة، لكنها أكثر غموضاً: إنّها رغبةُ الكينونة.

لكن الرغبة مرتبطة، من حيث التحقق، بالزمن: تشعر الرغبة أنها ستتحقق في زمن آت، وتلك هي أهمية المستقبل، فنياً.

التجربة، في هذا المنظور، تكمن في وعي يغني ويغيّر. حين نقول عن الشاعر إن له تجربة في الحب، مثلاً، فإننا نقصد أنه عكس لنا في شعره التغيّر العميق الذي حدث له في الحب، لا الوقائع والحوادث التي عاشها. فليست التجربة معلومات نكتسبها، وإنما هي تغيّرٌ نعانيه.

❊

متشرد، لكنه يرفض أن يأوي إلاّ إلى البراءة.

كثيرون يكرهونه، لكنه يرفض إلاّ أن يعلِّم الحب.

إنه الوجه الذي يسحقه العصر، لكنه يرفض إلاّ أن يخلق العصر على مثال براءته وحبه.

وهو الضوء الذي يفتح الأفق.

❊

بالشعر يريد أن يتجاوز الشعر.

❊

إذا كان الشخص الذي لا يعمل، يعيش كأنه غير موجود، فإن الشخص الذي لا يكفيه عمله، يعيش في خوف دائم من الجوع. وليس هناك رعب يفوق هذا الرعب اليومي: شعور الإنسان بأن الفقر يطارده كما يطارد الوحش الفريسة، وأنه يحيا في مجتمع ليس أكثر من غابات للصيد.

❊

كانت يداه تكنسان الرماد،
وكان عمله ينزف الشرار المضيء.

❊

اليد هي وطن الحقل والمعمل،
مثلما هي العين وطن الأفق.

❊

لا نستطيع أن نغلب الموت إلاّ بوسيلة واحدة: أن نسبقه إلى تغيير العالم.

❊

ـ ما الفرق بينك وبينه؟
ـ هو يخضع للظلام الموجود، وأنا أخضع لفجرٍ لم يوجد بعد.

❊

له هويّات متعددة،
لأنّ له بلداً واحداً: الحرية.

❊

. . . مدنٌ تسكنك،
عندما لا تعود أنت قادراً على السُّكنى فيها.

❊

ـ لماذا تشغلك السلطة إلى هذا الحد؟
ـ لأنني أعيش في مجتمع ليس فيه، من الألف إلى الياء، غير السلطة.

❊

من يريد أن يحظى بهندسة المعنى، عليه أن يتقن جبْر الكلمات.

❊

شعورك أنك تكتب في الفراغ
هو نفسه الذي يمنحك أحياناً، الشعور بالامتلاء.

❊

لا تدينوا، لا تبرّئوا،
اتركوا للأشياء أن تسبح في شِعرها الخاص.

❊

نعم، دائماً يعود إلى الماضي، لكن عودة من يستضيء، لا عودة من يهتدي.

❊

من الضّلع ـ الذكر، تخرج الضّلع ـ الأنثى. ويقال، مع ذلك: ذات الرّحم هي أصل الشر.

أخرجوك، يا ذات الرّحم، وحمّلوك إثم الخروج. أهلاً بشرّك، يا امرأة ـ شرّك الذي نقض عهد الأمر. أهلاً بسقوطك الطيب.

❊

. . . رجلٌ يتكوّنُ من الحروف التي تُكوّنُ اسمه.
لا أكثر. وربما أقلّ.

❊

حتى الآن، لا يزال يبحث عن الجنة،
حتى الآن، لم يعثر إلاّ على الجحيم.

❊

يشعر، هو العربي،
أنه يزدادُ تعرّباً، بقدر ما يزدادُ تغرّباً.

❊

ما هذه الثقافة؟ لا تقدر فيها أن تكون نفسك، إلاّ إذا خرجت من نفسك.

*

أنت، أيها العالم، أمامي وحولي وورائي. مع ذلك، لا أراك إلاّ تخيلاً. (من زمان أحببتُ التخيّل وما يثبّتني فيه). وفيما تمنحني أشياؤك أسماءها، تختلط عليّ الإشارة، وتعذبني اللغة.

آه من داء الكلمات.

آه من حيوانٍ ـ ورقٍ ينسخ نفسه.

حقاً، الإنسان لغة، وهيهات أن يخرج منها.

*

هو اثنان ثلاثة أربعة خمسة...،

لا يعترف أن الغسق من الزمان، ويعلن: سماؤنا طبقٌ ممدود على رؤوس الملائكة،

وليس بين الجثة والجنة إلاّ مسيرة نقطتين.

*

شكراً لأعدائي.

يسلّحونني لكي أتخلص من ضعفي.

شكراً لهم ـ كلما ازدادوا ضراوةً، ازددت حيويةً وقوةً.

*

أنت ضد عصركَ؟ إذاً أنت على الطريق التي تقودُ إلى الأعمق والأجمل.

*

اليوم يتأفّف معظمنا مردّدين أن كل شيء قِيل، ولم يبقَ شيء لكي يُقال. هذا عائد، كما أظن، إلى أننا لم نعد نتعامل مع الكلمات، كما نتعامل مع أجسادنا. وهذا أدّى بدوره إلى أن نغرق في كمّ اللغة، ونبتعد عن كيف الكلام.

*

هو في نفسه، وإن لم يسكنها.

*

لا يشعر أنه يخطئ، إلاّ حين يؤكد أن ما يقوله هو الحق.

*

اللاّمعنى هو
الموجود الوحيد الذي يظل موجوداً حتى حين لا يكون موجوداً.

*

هو الذاهبُ إلى الموت، لا يتوقف عن الجهر:
أحيطوني بالتمرّد،
بخّروا أعضائي بالرفض.

*

بفكركَ، يجب أن تنتصر. دُونَ ذلك، لا قيمة لانتصاركَ بالسلاح، ولا قيمة لك ـ منتصراً بالسلاح.
رسالة الإنسان الفكر لا السلاح.

*

قدمٌ في الجهة التي تفتتح الفوضى،
قدمٌ إلى الجهة التي تفتتح الدقّة،
هاتان الجهتان هما معاً طريقي،
ومن هاتين القدمينِ تجيء وحدةُ خطواتي:
مُفارقة لا يَرْقى إليها أيَ نظام!

*

الحبُّ مثَلٌ أسبانيّ ـ عربيّ:
«كتابةٌ مستقيمة بخطوطٍ متعرجة».

*

حسنا، سأعطيكَ النّار. لكن، لماذا لا تبحث أنت نفسك، عن الشرارة التي تضيئك؟

حسناً، سأعطيك الشرارة. لكن، لماذا لا تشعل أنت نفسك، النار التي تلائمك؟

❊

وراء كلّ وطنيّ، تاجر: يقول الروائيّ الأميركي ملفيل، «ألهذا لا يهجسُ الوطنيونَ إلا بتخوين غيرهم، وبتخوين بعضهم بعضاً؟ يتساءل الشاعر.

❊

بكى من الجوع، ثم خاطبَ السماء:

لا بأس، أنزلي علينا الخبز الآن، فيما ننتظر المنَّ والسّلوى.

❊

أجمعُ أخطائي،

لا لكي أضعها تحت وسادتي،

بل لكي أنثرَها على طريقي، -

الأخطاء، هي أيضاً، مضيئة.

❊

الخطيئةُ

تمجيدٌ أخر للحرية.

❊

يلعب أحياناً دوراً ثانوياً

لكي يكونَ أوّلَ من يظهر على المسرح، وآخرَ من يغيب.

❊

«ما نصنعُه حبّاً، يتحقق دائماً فيما وراء الخير والشر». يقول نيتشه. ربّما،

لأن الحبّ هو النّقطة التي تلتقي فيها الطبيعة وما وراءها، ويَنْصهران بحيث يتعذر التمييزُ بين ما هو «جسد» وما هو «روح».

*

المُطلَقُ سُلَّمٌ بلا نهاية. والمفارقَةُ هي أنّ الأجسام التي تتسلّقهُ ليست تلك المليئة بالعافية، بل هي الأجسام المليئة بالمرض.

*

ما يُخيّل إليكَ أنّك تجاوزتَه وتركتَه وراءك، قد ينبثقُ أمامكَ فجأةً، في لحظةِ ما، في مكانٍ ما.

*

يا لتِلْك البلاد ما أكمل نظامَها وما أبدعَ أَمْنَها.
لم يبقَ فيها غير الأرامل والكلاب،
الأراملُ لِكَنْسِ الشوارع، والكلاب للحراسة.

*

اللاّمرئيُّ هو دليلي إلى المرئيّ.

*

ربّما كانت هذه الورقة التي سقطت لتوّها من نَبْتةٍ تَتكّئ على نافذة غرفتي، تريد أن تؤكّد لي، هي أيضاً، أنّ الموت أعمقُ ما ابتكرتهُ الحياة.

*

اللّغة آلةٌ مُفردة،
لكنّ القصيدة التي تكتبُها، سَنْفونيَة.

*

قد يتوهّم بعضنا، فيما نتقدّم مع حركة الزّمن، أنّ المناطق التي تركناها وراءنا، كشف عنها الذين تَقدّموا، وأدركوا أسرارها.

غيرَ أنّ النّظرة الفاحصةَ للحاضر تُظهر أنّ هناك أشياءَ كثيرة وراءنا لا تزال غامضةً غموض أشياء كثيرة أمامنا. وربّما أظهرت أيضاً أنّ علينا، لكي نفهم هذه الأخيرة، أن نُعيدَ من جديدٍ، فهمَ الأولى.

*

هم ـ

يريدون أن يُساووه بأنفسهم. لذلك لا يتحدّثون إلاّ عن الجوانب الضّعيفة في حياته ونتاجه.

هو ـ

يريد أن يرفع النّاسَ جميعاً، ويرتفعَ بهم ومعهم. لذلك لا يتحدّث إلاّ عن الجوانب المضيئة في حياتهم ونتاجهم.

*

إن كنت تعتقد أنّك قادرٌ على تحقيق أحلامك، فأنت لا تحلم أبداً.

*

عمرُ الإنسان جسرٌ متحرّك بين وَعْدين: الوعد مع الحياة في اليقظة، والوعد مع الموت في الحلم.

*

تحبّ السّهولة؟ إذاً، لن تُتْقِنَ أيَّ عملٍ.

*

عادةً، لا يحبّ القارئ غير الكتاب الذي يجد فيه أفكارهُ الخاصّة. القارئ الحقيقيّ هو الذي يُحبّ الكتابَ الذي يجد فيه أفكاراً تُناهضُ أفكاره.

*

يجب أن تكون لدينا الجرأة على أن نعرفَ حتى الأشياءَ التي نشعر مسبّقاً أنّنا لن نُحبّها.

*

جاري الياباني (مكتبانا في جامعة برينستون متجاوران) لا يُطيقني. أو هكذا شُبّه لي اليوم، الأحد ٢٤ تشرين الثاني (نوفمبر ١٩٩٦.)

عندما جاء صباحاً (لا أحد يعمل نهار الأحد) إلى مكتبه، فوجئ لأنه رآني في مكتبي. وإذاً، سبقته في النهوض إلى العمل. لا يُطيق ذلك. صُدِم، ولم يقل حتى كلمة التحية الصباحيَّة العادية.

وأنا لا أنافسه في أي شيء. أعمل في ذلك الحقل المنبوذ، البائر: الشعر. وهو يعمل في أحد حقول الجنّة: الاقتصاد، وتحديداً كيفية تمويل المشروعات والمؤسسات الاقتصادية، لتحسين الإنتاج، ولمزيد من التقدم.

أوه، لماذا إذاً لا يطيقني؟

ـ لا يقدر أن يقبل بفكرة أن يسبقه أحدٌ إلى دخول المكتب. وليس الأمر ضدّك شخصياً. المسألة، بالنسبة إليه، مبدئية.

ـ هل تقبل، أيها الجار، أن أعتذر لك عن سوء فهمي؟ هل تسمح لي بأن أكتب اسمك: شوهي كيشهوموتو؟ هل تسمح لي أخيراً بأن أسبقك وأقول لك: صباح الخير؟

*

لا تشعر بثقل الزمن إلاّ بعد أن يذهب من يديك:
النهار، ما دمت فيه، ريشة طائرة،
لكنه، بعد أن يزول، يتحول إلى صخرة.

*

طرقي هشة ومتعددة،
ألأنها لا تمتد إلاّ بين الضّوء والضّوء؟

*

ربما انقسمت في نفسي، خصوصاً في شعري، إلى أشخاص عديدين. ربما حرّضت أحدهم على الآخر. وواجهت أحدهم بالآخر، وانتصرت لأحدهم دون

الآخر ـ كل ذلك لكي أكتشف الاحتمال، الممكن، الوجه الآخر. لكي آهدم بلادةَ الوضوح، لكي أعطي للتناقض حدوده القصوى.

وكثيراً ما أحسست، عبر هذا كله، أن كلمة فاليري عن نيتشه، تساعدني في فهم نفسي وإضاءتها لمن يريد أن يفهمني: «هو كل ما لا يريد أن يكون، وهو لا يملك شيئاً مما يريد أن يكون»، ـ وقبل هذا:

كيف يعيش إنسان يشعر أنه ليس في وقته، وليس في مكانه؟

❊

لن ترى كمثل التراب، يداً ممدودة وصدراً مفتوحاً.

❊

الصحراء هي التي تعزّز ثقة المطر في نفسه،
بأنه المنتظر دائماً.

❊

ما أغرب جسد الإنسان وما أوسع حكمته. كرنّه لقاء حميم بين العلم والجهل. كأنهما فيه أخوان توأمان:

هكذا تعمل أجزاؤه في تآلفٍ وفي تكامل،
ولا يعرف أيٌّ منهما الآخر.

❊

في كل ما يتعلق بالتقسيم، والتجزئة، والتآكل الداخلي، والتحاسد، والتباغض،

يجد العالم نفسه مضطراً إلى الاستعانة بخبرة فريدة، هي خبرتنا ـ نحن العرب.

❊

إنه شعبٌ محبّ حقاَ، كما تقول،
لكنه لا يحب إلاّ أبناءه الذين ماتوا. إنه شعب وفيٌّ للقبور.

❊

عادة، «يحطّم» الكاتبُ اللغةَ لكي يلامسَ الحياة. غير أن القاعدة في الكتابة العربية السائدة هي على العكس:

على الكاتب أن «يحطّم» الحياة لكي يلامس اللغة.

❊

ربما كان عصرنا بين أكثر العصور خضوعاً لهذا التناقض:

مبادئ «خيّرة» ونتائج «شريرة»،

أفكار «مُحْيِيَة» وأعمال «قاتلة».

❊

ما هذا الإنسان الذي لا تعثر على اللاّإنساني إلاّ فيه؟

❊

يبدو أن أشكال الوحشية التي تزداد انتشاراً في هذا العصر، تُحرّك في نفوس الكثيرين الرغبة في العودة عراة إلى الغابات، هرباً وانزواء. غير أن هذا الأفق يضيق هو نفسه شيئاً فشيئاً:

لم تعد هناك غابات تستقبل العراة.

❊

يبشروننا بمبادئهم. لا بأس.

لكن، لماذا لا يتبعونها هم أنفسهم؟

❊

مسرح النزول إلى القبر:

ذلك هو مسرحنا المهيمن في هذا العصر.

❊

قبل أن تقول عنه: «إنه يحتل مكاناً عالياً»،

اسأل: «من هم أولئك الذين رفعوه؟ مَن هم أولئك الذين ينظرون إليه»؟

❊

يغيّر رأيه دون أن يغير ذوقه، أو يغيّر ذوقه دون أن يغيّر رأيه:
في الحالين لا يتغيّر.

❊

الخوف الذي يبديه المدافعون عن القيم التقليدية، إزاء التجديد والحركات التجديدية، آتٍ في بعضه من شعورهم بأن المجددين يكتفون بالرفض والهدم، دون أن يقدموا شيئاً آخر ذا أهمية. وهذا الخوف من حقهم. لهذا تقع على المجددين مسؤولية مزدوجة: أن يقدموا ما يمكن أن يحل محل «البيوت» التي يهدمونها، وأن يكونوا خلاّقين (بنّائين حقاً) لكي يتمكنوا من أن يعطوا ما يبنونه خصائص الجمال والقوة، مما يوفر له الديمومة، إذ يربطه بالقديم الجميل القوي. وهذا لا يتم إلاّ بمعرفة كبرى لهذا القديم، تدعمها إبداعية كبرى في الجديد.

دون ذلك يزداد «التقليدي» رسوخاً. وفي هذا ما يتيح للقوى التقليدية أن تزداد إمعاناً في حجب «القديم» البهي، وفي إظهار «الجديد» كأنه أضحوكة.

❊

ما أعجب أمر هذا الكاتب:

يتحدث عن الحرية مع أشخاص لا يجدون ما يأكلون. وعن الثقافة مع أشخاص لا يجدون ما يقرأون. وعن المستقبل مع أشخاص لا يجدون ما يعملون.

❊

أَكتشف سيئاتي فور حصولها،
ولا أكتشف حسناتي إلاّ متأخراً:
مسرورٌ من نفسي ضمن هذا الحد.

❊

إلى متى نبقى مجبرين على هذا الاختيار:
بين بيتٍ لا يدخله أي نور،

ونورٍ لا يُدخلنا إلى أي بيت؟

❊

يُصنَع الحاضر بأشخاص ماتوا،
ويُصنع المستقبل بكلمات لا حاضر لها:
هذا هو الفكر العربي السائد.

❊

ليست المشكلة في الحياة العربية الآن، أن تتساءل: من أين لهذا الشخص أو ذاك، الحق في أن يعطيك الحق، أو أن يأخذه منك؟
المشكلة هي: هل هناك حق؟

❊

ما أكثر الأوطان التي يبدأ فيها سجن المواطنين بالنشيد الوطني.

❊

وطني وأنا في قيد واحد: من أين لي أن أنفصل عنه؟ كيف يمكن أَلاّ أحبّه؟

❊

سيظل الإنسان يشقى، ما لم يصبح قادراً على ابتكار الكسل قدرته على ابتكار العمل.

❊

لا أحبّ النجاح،
أحبّ الطريق التي تقودني إليه.

❊

أنت نموذج فريد، ومع ذلك لن أتبعك:
سأظل أعارضك لكي أعزز فرادتك.

❊

السياسة العربية كمثل الدائرة، تبدأ وتنتهي بالنقطة نفسها. لكن للنقطة اسم آخر: الصفر.

*

يبحث عن مفتاح لبابٍ غير موجود:
هذا هو الفكر العربي السائد.

*

يُقال عنه: إنه شاعر المجانية والبراءة.
إذاً، هو مجاني بريء، لا شاعر.

*

ما أكثر الأشخاص الذين لا يفكرون إلاّ بوحيٍ مما يبدأ، لكنهم لا يعملون إلاّ بوحيٍ مما انتهى.

*

قالت:
ـ لا تقدر المرأة أن ترى الرجل، كما هو تماماً، إلاّ إذا كان عارياً.
والرجل؟ كيف يقدر أن يرى المرأة، كما هي تماماً؟

*

لا يمتلئ جسدي إلاّ بالغيب، ولا يمتلئ فكري إلاّ بالواقع.

*

تجمعك الحياة بالآخرين،
لكن، هل تجمعك بنفسك؟

*

لم أسمع الجسد يتحدث مرة واحدة عن الروح. لم أسمع الروح تتحدث مرة واحدة إلاّ عن الجسد.

*

جميع مشكلاته هي مع جسده، وليست له أية مشكلة مع روحه.

❊

قالت:

ـ اللذة هي سماء الدنيا.

قلت:

ـ ولعلها أن تكون دنيا السماء.

❊

ليست الحياة هي القصيرة. الإنسان هو القصير.

❊

آه، كم أنا جبان في أكل لحم البشر، ولكم أعشق هذه الجبانة.

❊

لا تقدر أن تتحدث عن الثقافة العربية إلاّ إذا استحضرت، قبل كل شيء، عناصرها الأولية: الرقابة والرقيب، القانون والشرطي، السجن والمنفى.

❊

الموت هو أيضاً، أن تظل كما أنت ـ لا تتغيّر.

❊

ـ «لا تزال حيث أنت؟ ماذا فعلت لكي تستطيع أن تبقى؟ قيل: غيّرت عينيك ولسانك وشفتيك؟ وقِيل: غيّرت قدميك؟ هل ما زلت تملك موهبة النطق؟

❊

يبدو أن علينا من الآن فصاعداً أن نتهيأ لاستقبال عصر جديد يمارس الديموقراطية بإيمان عنيد وكامل:

يقتل كل من لا يؤمن بها!

❊

. . . كتب، ـ
يكفي أن تقرأها بالأصابع.

*

سألتْ بغضب:
ـ ما الفرق بين الإنسان والحيوان؟ النطق؟
ولم تنتظر جوابي، بل أجابت:
ـ الفرق هو أن الأول يستطيع أن يكون حيواناً.

*

ليس للموت وجه،
لذلك يستطيع كل إنسان أن يواجهه.

*

يتكلم، لا لكي يقول شيئاً،
بل لكي يُشيِّئَ القول.

*

يبدو المستقبل في فضاء العرب كأنه «جلمود صخر» يتدحرج «من عل» نحوهم. ويبدو الماضي، على العكس، غيماً.

ألهذا، عندما يتأمل البسطاء في الحاضر الذي يعيشونه، ويقارنون، يفضّلون أن يهربوا إلى «الغيم»؟

*

لا تكون للشاعر رؤية الغيب، إذا لم تكن له عين الواقع.

*

صحيح، كما تقول: شعره قلعة من الكلام. لكن ليس لهذه القلعة مدخل، وليست لها أيّة نافذة.

*

كيف يقبل مني القول: لا أريد أن أكون حاكماً، ولا يقبل القول: لا أريد أن أكون محكوماً؟

وكيف يقبل مني الخضوع لما تقتضيه الحقيقة، ولا يقبل مني العصيان الذي قد تقتضيه كذلك الحقيقة؟

*

غالباً،

لا علاقة لبساطة اللغة بلغة البساطة.

*

حياتي شطران: يمضي كلٌّ منهما وقته في نقد الآخر.

*

يعطي ضوءه، يبدّده في كل مكان. مع ذلك لا ينقص، بل يزيد.

*

يصف نفسه بأنه شاعر، فيما ينظر إليك بأنيابه.

*

... حاضر،

يبدو كمثل جسد غائص في الرمل، لا يكاد يظهر منه غير الرأس.

*

الآن، وأنا على عتبة الشيخوخة، بدأ شعوري يتغيّر.

الحلم هو الذي يهاجر عادة إلى الواقع لكي يجد فيه ما يبحث عنه. أما في الحياة العربية فالواقع هو الذي يهاجر إلى الحلم.

*

كنت، في السنوات الأولى من شبابي، لا أشعر أنني موجود في مسقط رأسي، بل في مكان آخر.

*

. . . وطن، ـ

لا ترى فيه أي شكل من أشكال الجمال، إلاّ مجروحاً.

*

لن تثبت نفسك، إلاّ بقدر ما تنفيها.

*

الفكر العربي مخرج قبل أن يكون طريقاً أو مدخلاً. ذلك هو مأزقه الأساس.

*

اليوم الذي يستقبله مليء بالعمل، لا لكي يتهيأ لليوم الذي يليه، بل لكي يصحح أخطاء اليوم الذي سبقه.

*

تبدو حياته مسرحاً، لكن ليست له أية سيطرة على أي مشهد.

*

يحب أن يجلس في الريح، لكي يختبر، مسبقاً، المادة التي يصنع منها سريره الأخير.

*

الغبار يطفئ النظر إلاّ عند الريح: كلما ازداد كثافة، ازداد بصرها حدة.

*

بقدر ما تنكمش رقعة الحرية في القول، تنكمش رقعة الوجود.

*

يتكلم عن الأجنحة،

لكن ليس في كلامه غير القيود.

*

إن كان الحاضر جسراً يصل بين الضفتين: الماضي والمستقبل، فلا يأخذ الإبداع الإنساني قيمته ومعناه إلاّ بدءاً من كونه جمعاً أو نوعاً من الجمع بين هاتين الضفتين.

❊

هل الكلمة شجرة لا تنمو إلاّ في تربتها الأصلية، أم هي كمثل الضوء تنمو في كل مكان؟

قل لي ما جوابك، أقل لك ما كتابتك؟

❊

ثمة كتب، قليلة طبعاً، لا يكفي أن تقرأها بعقلك وحده، وإنما عليك أن تقرأها بجسدك كله.

❊

. . . الأرض العربيّة، ـ

موت مشترك، بدلاً من أن تكون حياة مشتركة.

❊

جسد شجاع، وفكر جبان: تلك هي، في المجتمع، علامة من علامات التعفن والانهيار.

❊

لا نكاد أن نكسر قيداً، حتى يطوقنا قيد آخر. كأن حياتَنا سفر بين قيد يذهب وقيد يأتي.

❊

في الشعر، لا تقدر أن تكون وفياً لعصرك، بل للزمن. وربما عليك أن تخون عصرك لكي تظل وفياً لنفسك وللشعر.

❊

«اغتربْ تتجدَّد»: يقول أبو تمام.
كأنه يقول: «انسَ تتجدّد».

❋

نصرك الحقيقي هو في أن تهدم باستمرار أقواس نصرك.

❋

عندما استيقظت النوارس، وبدأت عملها اليومي ـ ذلك المزج الآسر بين أجنحتها والموج،
كانت الشمس آخذة في تأليف كتاب الضّوء، فيما تتراءى صاعدة على سلّم الأفق.

❋

تبدو السياسة، على صعيد الممارسة، كأنها مرجل ضخم بحجم العالم، مليء بالحساء المليء بالرؤوس من كل نوع.

❋

يصف نفسه بأنه يحارب العبودية،
لكنه هو نفسه يحيا عبداً لأفكاره.

❋

لكي تذهب من ذاتك إلى ذاتك،
يتحتّم عليك أن تمر في طريقٍ اسمها: الآخر.

❋

لو صحَّ أن تكون الحرية جسداً في هذا العالم الحديث، لما كان هذا الجسد إلاّ حشداً من الجراح خِيطَ بعضها إلى بعض في هيكل يطفو تائهاً على نهر من الدم.

❋

عندما أتأمل في الواقع الذي يعيشه الإنسان، اليوم، وبخاصة في المجتمع العربي، أشعر كأن فيّ شخصاً آخر يقول: لم أعد متيقناً أن الغد سيجيء غداً.

*

إنها مرحلة تفترض أن تمتلئ الشوارع العربية بحوانيت لبيع الأحزاب.

*

لكي تكتب، يجب أن تقرأ.

ولهذا فإن مَنْعَ الكتاب ليس منعاً للقراءة وحدها، وإنما هو أيضاً مَنْعٌ للكتابة.

إن مَنْعَ الكتاب، كمنعِ الرغيف: تجويع.

*

كتابة بلا قراءة: ذلك هو الوباء الذي بدأ ينتشر في الثقافة العربية. فهناك كتّاب تحت القراءة ـ لا يفهمون ما يقرأون. وهناك كتّاب فوق القراءة ـ لا يشعرون أنهم في حاجة إلى أية معرفة. ويتمثل الوباء بأبشع صوره في الأحكام والآراء التي يطلقها أولئك وهؤلاء.

*

التقويم، تقويم الأفكار والأشخاص والأشياء، مسألة أخلاقية، بقدر ما هي مسألة معرفية.

*

وفقاً لما تقوله تقاليدنا الخاصة بقصة هابيل وقابيل:

لم تكن المعرفة، في البدء، للإنسان بل للغراب، وفي البدء، لم تكن الكلمة، بل كان القتل.

*

وفقاً لما تقوله تقاليدنا السياسية:

ليس الإنسان هو الذي يصنع الدولة، بل الدولة هي التي تصنع الإنسان.

ووفقاً لما تقوله هذه التقاليد:

الإنسان مجرم بالقوة. ربما لهذا يولد ويعيش ويموت مطارَداً، قليلاً أو كثيراً، مسجوناً، بشكلٍ أو آخر.

❊

وفقاً لما تقوله ثقافتنا:

ليس «الوطن» القاعدة الأولى لحياتنا المشتركة، حقوقاً وواجبات، بل «الحزب» و«الولاء» و«الانتماء».

ووفقاً لهذه الثقافة:

لا تعبّر اللغة عن الواقع، وإنما اللغة هي نفسها الواقع.

❊

ثمة مجتمعات «حديثة» لا «يتقدم» فيها أي شيء إلاّ «القديم».

❊

يبدو التوق إلى السعادة في المجتمع العربي كأنه توق إلى زوال الشقاء. لا أكثر.

❊

«الهجاء» في تقاليدنا الشعرية والأخلاقية جزء من «الأدب»، بوصفه جزءاً من الشعر. كأن «الأدب» في هذه التقاليد طريقة خاصة في شتم الآخر، وأحياناً في «قتله».

❊

اللغة كالحب: لكي تُخلق باستمرار.

❊

الكتابة رحمٌ لولادة التحول.

❊

تبدو الآن، في ضوء التجربة، تلك الثقافة الإيديولوجية التي «مَنْهجَها» ساطع الحصري، و«غنَّاها» ميشيل عفلق ـ تبدو كأنها ثقافة الغياب الكامل: عن الذات، وعن الواقع، وعن الآخر.

*

لا أريد أن أعرف، أريد أن أؤمن: هذا هو النموذج الثقافي الذي يهيمن على الحياة العربية.

*

يتعذر التأسيس لمشروع سياسي حديث إلاّ استناداً إلى مشروع فكري حديث.

ويتعذر تحقيق أي من هذين المشروعين إلاّ في إطار ثقافة قائمة على القول بأن الإنسان ليس طبيعة ثابتة، وإنما هو كائن متحول الطبيعة، ومتحول في الطبيعة.

انطلاقاً من ذلك، أقول: ليس لنا، نحن العرب، تاريخ حديث (فكراً وسياسة واجتماعاً)، لأننا لم نستطع، حتى الآن، أن نذهب، مؤسسياً، إلى أبعد من المبادئ التي قامت عليها الدولة العربية الإسلامية الأولى ـ وبخاصة على الصعيدين: المدني، والفكري ـ السياسي.

*

الفكر: إما أنه نشيد الجسد،
وإما أنه حصًى يُطبخ.

*

أقول ما أفكّر، ولا أحب أن أدافع عنه. الفكرة: حق، أو باطل. إن كانت باطلاً، فلن يجدي الدفاع، وإن كانت حقاً، فهي تدافع عنْ نفسها بنفسها.

هكذا لا أُعنى بالدفاع عن أفكاري، وإنما أُعنى بتعميقها وتجديدها.

*

ما أكبر الفرق بين أن تقطف الكلمة من حديقة الذهن، وأن تستخرجها من طينة القلب.

*

يداه نظيفتان، كما تقول. ربما.

لكن، هل تأكدت أولاً أن له يَدَيْن؟

*

جلجامش، امرؤ القيس: حديثان ـ هذا الصباح. وما أقدم الشعر الذي قرأته هذا الصباح أيضاً، لشاعر يسمّى حديثاً.

*

الصوفية الآن في «نظام» الشعراء العرب، «ديموقراطية»، وأمس، كانت في «نظامهم» نفسه، «رجعية» و«فاشية» أيضاً، بوصفها كما كانوا يقولون عنها «ضِدّ التقدم»!

*

لا يتكلم النظام العربي إلاّ عن الواجبات التي ينبغي على الفرد أن يقوم بها. وينسى دائماً أن «عطاءَ» الواجبات لا يمكن أن ينتظم إلاّ إذا انتظم «أخذ» الحقوق.

*

يبدو أن العربي يعيش في مرحلة تقول له: إن شئت أن تحيا «أميناً» للحقيقة، فعليك أن تحيا «خائناً».

*

الذين يحاولون أن يخفضوا غيرهم، ظناً منهم أنهم يزدادون بذلك علوّاً، لا يزدادون في الواقع إلاّ انفخاضاً.

*

لا يستعبد غيره إلاّ العبد، ـ
الحر يحرّر.

*

اللغة في الوعي الدينيّ السائد هي التي تخلق الوجود. ذلك أنّ الكونُ كلّه ـ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، موجود في «لغة» القرآن الكريم.

انطلاقاً من ذلك، تكون السياسة في هذا الوعي تنظيماً للعالم الأرضي، اقتداءً بالتنظيم الإلّهي للكون.

ربما يكمنُ هنا السرُّ في كون السياسة، في الوعي العربي، عملاً في علم البيان أو البلاغة، لا عملاً في علم الواقع. فهذه السياسة لا تُعنى بالتغيّر والتقدّم، أو بالفَرْد من حيث هو ذات مريدة فاعلة وسيّدة مصيرها، ولا تُعنى تبعاً لذلك بالحريّة وحقوق الفَرْد إجمالاً.

طبيعيّ إذاً أن يُنظر إلى الإنسان في هذا الوعي بوصفه نِتاجاً لُغوياً يَصنعه الكلام ـ أي بوصفهِ مجموعة أفكارٍ ومعتقداتٍ، وأن تكون هويّته محدّدةً بها وفيها ـ ثابتةً، ومُعْطَاةً سَلَفاً.

ألهذا يمنح العربيُّ ثقته للكلام ـ مكتوباً، بخاصة، دلالةً على استمراره ورسوخه، أكثر ممّا يمنحها للأشياء، ذلك أنّها متغيّرة وزائلة؟

إذا كان الوجود ابتكاراً لغوياً، فإن ذلك يعني أنّ الحقيقة ليست في الطبيعة، وإنما هي في اللغة. وهذا يعني أن الواقع موجودٌ في الكلام، لا العكس.

ألهذا يُهمّش الجسدُ في الوعي العربي، ويُزْدرى، ولا يلعب أيّ دَوْرٍ في صُنْع الأفكار؟ خصوصاً أنّ العقل يدرك الحقيقة مباشرة، بوصفه دينياً، وبوصف الدين فكراً يعكس العالم في حقيقته كما هو وكما سيكون.

ويعني إقصاء الجسد عن المعرفة والفكر إقصاءً للأهواء والانفعالات (بحسب الوعي الديني)، وهو إقصاءٌ للمخيّلة والصُّور والمجازات.

الجسد، في النظرة الدينية، يُبطل بأهوائه وانفعالاته، اليقين، ويدخل الشك، ويُعْلي من شأن الانطباعات والصور والتَّخيلات مما يؤكد الوعي الديني على بطلانه، معرفياً. كأنّ هذا الوعي يفترض أن العقل هبوطٌ من فوق، خارج الحواس، في الرأس مباشرة. على النقيض مما يقوله الجسم: العقل صعودٌ بدءاً من الحواس، ولا عقل بدونها.

❋

من يريد أن يعرف ماضيه المعرفي عليه أولاً أن يقرأ ما كُتب عنه، بدءاً بكتابات الفقهاء. عليه بعد ذلك أن ينسى قصدياً كل ما كتب عنه، بدءاً بكتابات الفقهاء إياها.

❋

الحقيقة وحشيّةٌ دائماً، وهي في صدامٍ مريرٍ لا يهدأُ مع الواقع، ـ ألهذا تعشق الكذب، يا لسانَ الإنسان؟

❋

منذ بداية انشغالي بقضايا اللّغة العربيّة، عبْر انشغالي بقضايا اللّغة الشعريّة، تأكّد لديّ أنّ مجامع اللّغة العربية أمكنةٌ لتدريبِ اللّغة على الشّيخوخة.

❋

للسياسيّ أكثر من لسان. وقد لا يكون في ذلك أيّة مشكلة. غير أنَّ المشكلة هي في أنّ له أكثرَ من يدين.

❋

عندما أتأمّل في الرّماد الذي يغمرُ العالم، يأخذني دُوارٌ لا أُفيقُ منه إلاّ إذا تخيّلتُ كيف تشتعل حوله غضباً رؤوسُ الخلاّقين. وكيف ترفرفُ فوقه أجنحة الشعر.

❋

سألني:
ـ أليس الخيرُ، كما يقول الفلاسفة، إلّهيّاً؟
لماذا، إذاً، نَتّهم بالكُفْر إنساناً لا يفعل إلاّ الخير، غير أنّه يخالفنا في الدّين؟
سؤالٌ أوجّهه بدوري إلى أولئك الذين يمارسون هذا التَّكفير.

*

بعد أن نهبطَ عميقاً، عميقاً إلى القَاع، بحثاً عن المجهول والسرّ، نكتشفُ أنّه لا بُدَّ لنا من أن نواصلَ هذا الهبوط.

*

ذهبَ ليلُنا، انْتَهى.
ها هو يتدفّق وراءه.
نهرٌ طويلٌ، نهرٌ من الضّوء.

*

المخيّلة في الشّعر جسورٌ،
وفي الحبّ غابات.

*

ها هو يعودُ بعد غيابٍ طويل.
غيرَ أنّه انتبَه فَجأةً إلى أنّ العودة بعد الغيابِ، كثيراً ما تكون غِياباً آخر.

*

ينسى أخطاءه دائماً ـ
أَلأنّه يعيش بلا ذاكرة؟
أم لأنَّه يعيش في بحثٍ دائمٍ عن الصّواب؟

*

يتعجّبُ من حَاله:
لا يرَى الأشياء بوضوحٍ إلاّ بعد أن يغيبَ عنها،

ولا يُحسن رؤيتَها إلاّ عندما لا تعودُ أمامَ عينيه.

❋

يقول إنّ له، خلافاً لجميع البشر،
أقلَّ مِن حياةٍ،
وأكثرَ من مَوْت.

❋

هل الموتُ آخِرُ صورةٍ تحوّل الحياةَ إلى مَعْنى؟

❋

لعلّ أفضلَ قراءة لهذا العالم وأعمقَها، هي تلك التي نمارسُها في العَتَمة، أو تلك التي نُغْمض أعيَننا في أثنائها.

❋

يُوصَفُ بأنّه مسكونٌ بالتّناقضات.
ويردّ قائلاً: هذا وصفٌ صحيح.
ويكمل قائلاً: لولا ذلك، لمَا عرفتُ كيف أميّز بين الحقّ والبَاطل.
ثم يُتابعُ ناصحاً أصدقاءَه:
كونوا مُلتبسين، ـ
مَنْ يمدحكم لا يعرفكم حَقّ المعرفة،
ومن يذمّكم يجهلكم تماماً.

❋

في كتاب «التحوّلات» لأوفيد، تتبادَلُ الكائنات هويّاتها. يتحوّل الرّجل، مثلاً، إلى صخرة. وتتحوّل المرأة إلى مَوْجة. ولا يزال التحوّل متواصلاً. العسل، كما يُقال، يتحوّل إلى حنظل، لكن ـ هذه المرّة، في منطقة اختُصّت بهذا النوع من التحوّل، يقال إنّها عربيّة.
والتّاريخُ أعلم.

❋

الرّياح، اليوم، هي التي تَنْخفِضُ،
والغبارُ هو الذي يعْلُو.

*

تقول الأسطورة اليونانية:
هناك حماقةٌ توصف بأنّها سماويّة.
هل ذلك صحيحٌ، يا أفلاطون؟

*

تقولون عنه جميعاً:
«لا يُشَقُّ له غُبار».
لكن، هل رأيتم هذا الغبارَ حقّاً، وفي أيّ ميدانٍ، وكيف؟

*

تُرَى، لو أنَّ الغابةَ حاكمةٌ على الورق الذي نُبيده، نحن العرب، أمَا كانت تُعلّق كُلاً مِنّا على خَشبة؟

*

في زيارةٍ أخيرةٍ لصقليّة حيث يعترف كثيرٌ من أبنائِها، بالعرب أَسْلافاً لهم، تَساءلتُ أكثر من مرّة:
ما جَدْوى أن يكون للضّوء جَدٌّ
وللهواء أَسْلاف؟

*

سؤالٌ للكلّ لاَ لأحَدٍ:
هل نستطيع أنْ نُكيِّفَ دونَ أن نَتكيَّف؟

*

اللّيلُ حاشيةٌ صغيرةٌ في دفتر الشّمس.

*

كلّما تَطوّحَ في الهاوية
جاءت يدٌ كريمةٌ وأنقذته.
مِن أين يجيئكِ هذا الكَرمُ، أيّتها اليَدُ،
ولماذا؟

*

لا يكفي أن نصنعَ التّاريخ، ـ
لا بُدَّ، فيما نصنعه،
من أن نصنعَ ما يتجاوَزهُ.

*

إعادة النّظر في كلّ شيءٍ،
مِن أجل تحديدٍ جديدٍ لكل شيءٍ،
شرطٌ أوّل لتقديم فكرٍ جديد.

*

لم نعد نَتَنفّسُ إلاّ الشّك، ـ
أين يقينكِ، أيّتها الطّبيعة؟
أين هواؤكَ، أيّها الطّبع؟

*

لا أريدُ أيّ نوعٍ من أنواع السّيادة، ـ
هكذا، لا أُفْسِحُ مكاناً في حياتي وفكريَ،
إلاّ لِلضّوء.

*

التحدّي الذي يواجهه العربيُّ اليوم،
ليس أن يتفوّقَ على الآخر، أو حتى أن يساويه،

وإنّما هو أن يكونَ نفسه، حَقّاً.

*

لكلمة ليل بَشَرةٌ حين لامستُها، اليوم،
شعرتُ كأنني أُلامِسُ جسدي.

*

اليوم:
الغربيّ يبتكر،
الشّرقيّ يُحاكي،
العربيّ يأكل ويُصفِّق.

*

لماذا تلاقت في كلمة «عرب»، هذه الكلماتُ الثّلاث:
«رُعْبٌ»، و«عِبَرٌ» و«عَبَرَ»؟

*

يكاد الزّمانُ عندنا، نحن العرب، أن يكون هو نفسه المكان:
خَللٌ في نظام الوجودِ،
خَللٌ في نظام النّظر.

*

بعضُنا لا يهجسون إلاّ بالخلود:
ما أشقاهم ـ
جنّتهم هي نفسها جحيمهم.

*

حجَر الأساسِ في بيتك؟
المَنْفى.

*

الظلام الذي يهجم عليَّ، يزيدني تلألؤاً. الوحش هو كذلك
درجةٌ أصعد عليها صوب النّور.

❋

ملأني العالم بالجراح،
لكن، لم يخرج منها غير الأجنحة.

❋

لا أفصل بين هاجس الذات وهاجس التّاريخ: وحدةٌ ليست اللّغة فيها إلاّ أفقاً لتفتّح الهويّة.

جميع الكوارث هنا تجد لها ارتعاشاتٍ وأصداء في جسدي. وربّما كانت كمثل نسغٍ يسكن كتابتي كلّها. أو كمثل آهةٍ تختنق في أوائل الحنجرة، وتتحوّل إلى زفيرٍ لُغويّ.

وقَلّما أرى، أينما اتجهت، غيرَ الأضاحي.

❋

الطّبيعةُ، تحديداً، كيانٌ هجين:
ربّما لهذا،
يُنظر إليها بوصفها
رمزاً للبساطة والجمال والصّفاء.

❋

إن كنتَ لا تفكّر ضدّ نفسكَ،
فلن تعرف كيف تفكّر ضدّ الآخر.
لن تعرف كذلك كيف تكتب،
وما تكتبه، إن كتبتَ، لن يكون له معنى.

❋

تَنَاقَضْ، تَعدَّدْ،
لكي تظلَّ واحداً.

❋

لو أنَ الماء ليس إلاّ مجرّد مَاءٍ،
لكانَ مِن زمانٍ، ماتَ من العطَش.

❊

للالتزام اسْمٌ آخَر:
القفَص!

❊

كن كمثل الينبوع: يبكي، لكنّه لا يَشكو.

❊

صَحيحٌ تُوقظنا الذّاكرة
لكن، في أحضَان الموت.

❊

لحظةَ يكتشف الإنسانُ أنَّه بدأ يعرف الحياة،
يزورهُ الموت، فجأةً.

❊

للفقر، عندنا نحن العرب، «ضمانٌ»
حياةً واستقراراً
سياسيّاً واجتماعيّاً.

❊

سوف تَتعفّن «تُفّاحة» الشّعر،
إذا لم تتوقّف عن كيفيّةِ شَرْح «سُقوطها»،
عن أُمِّها: «شجرة الحياة».

❊

ذلك شخصٌ مات مِن زمان: منذ لم يعد يُعجبهُ
أيُّ شيء.

*

الكلامُ عند معظمنا، نحن العرب،
لا يزال مسألةً معقّدةً في فقه الأنيابِ والأظافر.

*

قل شكراً لِظلّك:
هو أوّل الحاضرين معكَ،
وأوّل الغائبين.

*

لو لم تك الرّيحُ فوضويّةً،
لما حدثَت أيّة ثورةٍ في الفضاء.

*

نعم، يمكنكَ أن تزيح رأسَ العدمِ
عن كتفِ الوجود:
ضَعْ قصيدةً ـ وسادةً
بنيه وبينه هذه الكَتفِ.

*

الهويّة؟
مسألةٌ في كيفية القَبْضِ على الرّيح.

*

أوه! ما أعجبَ هذا التّحول!
ليس الشعر عنده عملاً لغويّاً، وإنما هو عملٌ يدويّ.

ويكاد رأسهُ أن يُصبحَ قدَماً!

❊

الماء «يأكل» ينابيعَه،
والأنهارُ «تشربُ» مِياهَها.

❊

لن تعرف كيف تهدم
إلاّ بِقَدْرِ ما تعرف كيف تبني هَدْمكَ.

❊

منذ أن ابتكرنا الصّواب،
لم نعد نعرف غيرَ الخطأ.

❊

غالباً، يكتب التّاريخ بِالدّم
وغالباً، يمحوه دَمٌ آخر:
ما هذه الأبديّة
التي يلتهم بعضها بعضاً؟

❊

المنفى؟
لا يعرف حَقّاً إلاّ في الكتابة ـ خصوصاً في الشّعر.

❊

وجهها صامِتٌ
وليس في جسدها غيرُ اللّغة.

❊

يُحرقني هذا الثلج الذي يتساقَط من غيم الحبّ.

❊

تَرَدَّدْ، شُكَّ في كلّ شيء،
إن أردت أن يَسهر عليكَ يقينُ المعنى.

❊

تغلّبتُ على التّخوم التي كانت تَصل خطواتي بهاوية الصّورة. في وسعيَ الآنَ، إذاً، أن أبتكرَ التّخومَ التي تَصِلُ خطواتي بهاوية المعنى.

❊

لماذا ننسى دائماً أنَّ الإنسانَ الأوَّل، ابنَ آدم، وُلِد قاتِلاً؟ وأنَّ الجريمة، جريمة قَتْلِ الأخ أخاه، هي التي أَسَّسَت، دينيّاً، لهذه الدّنيا؟

❊

التّاريخُ الذي يكتبه الدّمُ ليس تاريخاً. إنّه دَمٌ آخر.

❊

الثورة على الأب؟ يبدو أنّها، في المجتمع العربي، تموتُ لحظةَ إعلانها ـ أعني أنّها في عمقِها ثورةٌ لخلقِ أبٍ آخر.
كأنّ الأب لا يموت، بل يُبدَّل.

❊

. . . سلاسِلُ في رأسهِ، وفي يديه، وفي قدميه،
مع ذلك يعيش هانِئاً ويرفض التغيّر.

❊

صحيحٌ أنّك ترَى النّجومَ، أيها المنجّم، لكنّ المسألة هي أن تتحدّثَ معك.

❊

يحني العشب رأسه أمام العاصفة، لكنه لن يقتنعَ أبداً بما تقونه.

❊

يَتخاصمون حول الشّروق، والمشكلة التي يواجونها هي الغروب.

❊

يزرعون في رَمْل الحاضرِ وردَ المستقبل.

❊

لا تنتهي اللّغة، ـ ينتهي الشخص الذي ينطق بها: اللّغة هي التي تخلق ما نسمّيه اللاّنهاية.

❊

قال لي: الأمّةُ قصيدةٌ، والأفرادُ كلماتُها.

قلت له: وأين الشّعر؟

❊

للواقع العربيّ لسانٌ لا يطيبُ له، في هذه الآونة، أن يتكلَّم، إلاّ وهو ينزف دماً.

❊

تَعبُر القصائد في فضاء الحاضر العربيّ كمثل أسرابٍ من الأجنحةِ غير المرئيّة.

❊

وقتٌ، ـ

عَملٌ يبدأ وينتهي في حرائق الكتب،

رَحِمٌ وسعها الفضاء، ينحدرُ منها أشخاصٌ يعشقون قيودهم.

وقتٌ، ـ

أكثر من صحراء، وأقلّ من شجرة. يهبط في المكانِ على أدراجٍ من الظّلام تبدو كأنّها بلا نهاية.

وقتٌ، ـ

رادارٌ من العناكب يترصَّد أجنحة الحريّة،

لغته البحر، لكن الصّحراءَ كلامه،

كَتفاهُ جبلان تتنقّل بينهما قوافل الموت.

وقتٌ، ـ

الحريّة فيه جرسٌ تحت جلودِنا،

تصرعه الحياة ولا نسمعه.

وقتٌ، ـ

سُعالٌ في حنجرة الفضاء.

وقتٌ، ـ

وقفَ اليأسُ فيه بين عينيّ،

وأخذَ يحكّ صدرَه بأهدابي.

*

الثّقافة التي لا عملَ لها إلاّ إحياءُ الأبِ، ثقافةٌ تُحْتَضَر.

*

الواحدُ، عندنا، نحن العرب، متعدِّدٌ إلى ما لا نهاية، لكن في السُّلطة وحدَها.

كأنّ السلطة هي شَكْل أو بِنْيَةُ الحياة والفكر في المجتمع العربيّ ـ الإسلامي. بل أكاد أقول إنَّ لتاريخنا جسداً هو السّلطة. وأكاد أقول: ربّما لا نرفض الآخر إلاّ لسببٍ واحد: لا سلطة لنا عليه.

*

الآخر؟ إنه الجزءُ المُتَرحِّل في الذات. كأنّه، داخلَ الذّات، ذاتٌ ثانية.

*

يعملُ لابتكارِ وطنٍ يُتيح له أن يرى نفسه في العالم، والعالمَ في نفسه:

وطنٍ لا يكتمل. كمثل القصيدة: لا تنتهي كتابتُها. كمثل الحبّ: يُعاد ابتكارُه باستمرار.

*

ما هذا العالم الذي كلّما تأمَّل فيه، يُخَيَّلُ إليه أنَّه يَتَمَرْأى في ماءٍ مُوحلٍ مضطرب: لا يقدر أن يرى حتى وجهه.

وما تلك المسيرة التي كلّما تأمَّل فيها، يتبيّن له أنَّ ما كنَّا نَحسبه أشياءَ لم يكن إلاّ أَلْفاظاً، وأَنّ ما كنّا نَسيرُ وراءَه هو نفسهُ الذي كان يُضلِّلنا.

*

ـ «اعرفْ نفسك»!

آهِ، كيف يعرف أن يحيا إنسانٌ يعرفُ نفسه؟

*

لأسبابٍ معيَّنة في ظروف مُعيَّنة، قد نأْلَفُ الأشياءَ التي كنّا نَسْتنكرها لأسبابٍ أخرى في ظروفٍ أخرى. ربّما لهذا، قد لا نَستغرب، اليوم، أن يكون الامبراطور الرومانيّ غاليغولا، مثلاً، قد عَيَّن حصانَه قنصلاً له في إحدى المُدنِ التّابعة.

*

ما هذا الواقع الذي يفرض عليك أن تكون مسؤولاً عن شرٍّ لم تصنعه أنت، بل صنعه آخَر غيرُكَ؟

*

زَمَنٌ لا صوتَ له غير الصّراخ تحتَ مطارقِ اللّذة:

هل تفهمين أيّتها الإبرة هذا الخيط؟

هل تفهم أيّها الخيط هذه الإبرة؟

*

لماذا، غالباً، تكون الرَّوابط بين عدوّين حقيقيين أكثر عُمْقاً وصراحةً

وديمومةً حتّى من تلك التي تقوم بين صديقين حقيقيين؟

*

صارت أشياء الواقع كثيرةً، متنوّعةً تَغْمرُ وقته كلّه حتّى أنه يكاد أن يَغصَّ بها. ربّما لهذا يكثر صمته، ويزدادُ إيغالاً في التأمّل.

*

روحٌ تحفّ بها خمائل وثنية: تلك هي الحياة «القديمة».

هل يمكن القولُ: الحياة «الحديثة» هي، على العكس، خمائِلُ وثنيّة تحفّ بها الرّوح؟

*

كلاّ، لم يعد غريباً، الآن، أن نرى القمر ينزل إلى الشارع في شكل تُفّاحةٍ، حيناً، وفي شكل شُرطيٍّ، حيناً آخر.

*

إنها عقدة جديدة في المسرحية المتواصلة على مسرح هذا الشرق العربي: ممثل تائه يعود، ممثل مقيم يتيه.

وفي عودة التائه وتيه المقيم، يتغيّر الصوت والضوء، الشكل والبعد، وتتغير العلاقة.

يتحول زمن الفعل إلى زمن انتظار.

وليس الحل هو ما يقلق أصحاب الأدوار في هذه المسرحية، وإنما يقلقهم انتظار النجاة.

وها هم يتنابذون مع أن المسرحية توحدهم.

*

ـ «ينكسر زمانك، أيها الشرق العربي، وتاريخك ينقصف.

أصحيح أنك لا تستطيع أن تكون إلاّ كما زعموا: خريطة من النخاسة والذهب الأسود؟»

*

. . . يتذكر الآن ما قرأه في كتاب على لسان شيخ هندي أحمر، جواباً عن سؤال: من هو رجل المعرفة؟ أو: كيف يعرف الإنسان رغباته، وإذا عرفها كيف يشبعها؟ وكان هذا الشيخ قد تعلّم على يدي الطبيعة، وأخذ الحكمة من نباتاتها. قال الشيخ ما خلاصته: «للإنسان أربعة أعداء. أولها الخوف. ولا شيء يقتل الخوف كالوضوح، الذي هو العدو الثاني. لكن الوضوح يمكن أن يكون أكثر خطراً من الخوف، ذلك أنه، أحياناً، يضلِّل ويُعمي. فهو قد يجرّ صاحبه إلى عدم الشك أبداً في نفسه. وقد يمنحه اليقين بأنه قادر أن يحقق كل ما يشتهيه. وقد يدفعه إلى الاستعجال حيث التريّث ضروري، أو إلى التريّث حيث يكون الاستعجال ضرورياً. وهكذا يصل إلى الدوران حول نفسه. يتحول إلى محارب لا هدف له. وتموت عنده رغبة التعلم، أي رغبة التقدم.

وإذا كان العدو الأكثر خطراً من الخوف والوضوح يتمثل في القوة، ذلك أنها تجعل من الإنسان وحشاً جامحاً، فإن الشيخوخة هي العدو الأشد خطراً منها جميعاً. فهذا العدو لا تمكن السيطرة عليه، كما تمكن السيطرة على الخوف والوضوح والقوة، وإنما تمكن مكافحته. الشيخوخة هي الوقت الذي لا يعرف فيه الإنسان الخوف ولا يترك للجزع أن يعكر صفاءه، ولا يستسلم لإغراء القوة، لكنها أيضاً الوقت الذي تحتله فيه الرغبة في الراحة. وإذا استسلم الإنسان لهذه الرغبة، خسر معركته الأخيرة وأحاله عدوه (الشيخوخة) إلى مخلوق مسكين. لكن إذا سيطر على هذه الرغبة، بعد سيطرته على أعدائه الثلاثة الأُوَل، فمن الممكن آنذاك أن يُسمّى رجلَ معرفة.»

❊

يسمّيه الشيطان ويسمّي نفسه الملاك. يستعيد الحرب القديمة بينهما ويغضب صارخاً في وجهه: أنت السيد، اليوم، وإن كنت في القفص.

مع ذلك، سمعت الشيطان يعلِّم الملاك: «لو كنت ملاكاً لرفضت أن أحارب الشيطان وهو في القفص. كنت أبدأ بتحريره. أنت نفسك، أيها الملاك لن تتحرر ما دمت تحرص على أن يحيا الشيطان وراء القضبان.»

❊

فكره الحاضر حيلة.
الفكر الحقيقي ليس حيلة، بل مخاطرة.

*

كتب مرة في يومياته: «الحلف الوحيد الذي يلزمني بكياني كله، هو تحالفي، مع الفلاح، مع الفصول والعناصر. ولهذا فإن شعري هو جسدي نفسه.»

*

في هذا الزمن الذي تنسجه الفجيعة ويلبسه الدم، يستيقظ، كل يوم، بين يدي الشمس، جسد يرتجف اسمه الوطن.

*

مجتمع، ـ كل فردٍ فيه يفكّر ويكتب ويعمل، كأنه هو وحده الضوء:
ألهذا ينظر ولا يرى غير الظلام؟

*

مجتمع، كل فردٍ فيه يفكّر ويكتب ويعمل كأنه البداية:
ألهذا لا يبدأ فيه أي فرد؟ أو: لا يكاد «يبدأ» حتى ينتهي؟

*

مجتمع، ـ كل فردٍ فيه يناجي نفسه.

*

مجتمع، ـ يهيمن عليه فكر إيديولوجي، ويمارس عمله كما لو أن الجماعة ماء صافٍ، والفرد ماءٌ آسن.

*

ما أطول هذا الليل، ـ
يتمطّى، وينسج أنفاسه قمصاناً للنهار.

*

ما أشد الحاجة إلى الإهمال الذكي، العارف.
ما أشد الحاجة إلى اللامبالاة الحكيمة، البارعة.

❊

اذهبْ قبل الضوء، وعُدْ معه أو بعده.

❊

الغيب جرحٌ في جسد الإنسان،
والآلة جرحٌ في جسد الطبيعة،
ولا يقدر الإنسان أن يحيا إلاّ بهذين الجرحين وفيهما.
كأن العالم جرحٌ، والأيام ذاكرة له.

❊

ما أجمل هذا الأفق وما أوسعه، ـ
مع ذلك ليس فيه غير أشباحٍ نحيلةٍ لأجسامٍ أضناها السّير.

❊

قل لصمتك أيضاً ألا يتوقف عن قراءة الأشياء والناس.

❊

طار فينيقُ، آخِذاً المدينة بين أجنحته، ولم يعدْ بعْدُ.

❊

لا يعمل فيما يكتب، إلاّ على الكمات. والمسألة هي أن يعمل على نفسه.

❊

لا يرى إلى القصيدة إلاّ بوصفها «عقيدة». وهو لذلك لا يقرأ، بل يتلصّص. لن يصبح قارئاً، بالمعنى الشعريّ للكلمة، إلاّ عندما ينظر إلى القصيدة بوصفها، على العكس، حركة استقصاء ـ بوصفها قلقاً، وتردداً، وحيرة.

❊

يغيّر غطاء سريره، والمسألة هي أن يغيّر السرير نفسه.

*

هو دائم الشكوى. لكن، ماذا يقدر «العالم» أن يفعل من أجله؟ وما يفعله ويقوله ليس قابلاً للاستخدام إلاّ «محلياً».

*

هذا الزمن السائل هو كذلك صخرتك الراسخة.

*

من الظلام الأول خرج الضوء الأول، ـ لكن في البدء كان النور.

*

هل ستبدأ يدُ الضوء تشعل لهذا الوقت جمرة المعنى؟

*

أتفتح، أستسلم لما يغيّر جذرياً: الآن، هنا، دائماً. دون ذلك، أشعر أنني أتحرك ضمن برنامج حد أدنى. ولست أشعر أنني موجود أو قادر على الوجود في الحد الأدنى.

أن تكون إنساناً هو أن تكون موجوداً في الحد الأقصى.

*

كل إنسان حيّ يغيّر ذاته باستمرار، داخل ذاته. يحب شيئاً كان قد كرهه سابقاً أو قد يكرهه فيما بعد. يكره شيئاً كان قد أحبه سابقاً أو قد يحبه فيما بعد. يكون في هذه النقطة من حدود نفسه، ثمّ يذهب إلى نقطة تناقضها. إن كان هذا يجري في الشعور، فكيف لا يجري في التعبير؟ إن المسافة بين الحب والكراهية، بين هذه النقطة من النفس وتلك النقطة، أكثر بعداً وعمقاً من المسافة بين هذا الرأي وذاك.

أن تحيا إنساناً حياً باستمرار هو أن تظل في هذا السفر بين المسافات، داخل النفس وخارج النفس.

*

كل تحرك باتجاه العمق يؤدي، بالضرورة، إلى تصدع في السطح. الذين يؤخذون بالوحدة الظاهرية ويحرسون على تجنب أي تصدع لا يخبئون، موضوعياً، غير التعفن.

ويخنقون الحركة.

*

يفسر كل شيء من أجل أن يبرهن على أنه لا يخطئ.

متى سيعلن أخطاءه ويتراجع عنها، من أجل أن يبرهن على أن نفسه له، وليست للأخطاء؟

*

آثرت أن أنبثق من جهة الموت، لكي أكتشف نبضة الحياة، هكذا أُولَد في أحضان تتوثب وتصرخ. وها هي تتناسل أطفالاً. أُجيّش العذاب. أستنفر الضوء. أعطي شفتي لما لا يرى، وخطواتي لما لا يلمس،

وأبدأ موكب النار.

*

ضيّقَ المسافة بينه وبين عدوه. لم يبق بينهما غير امتداد الأذرع. وسأل: أين هو؟

تدحرج سؤاله على السطح، ولم يسمعه الأفق.

واجهْ عدوك عُمقيّاً.

*

حين أُعبِّر بالكتابة عن ألم أو فرح، مثلاً، فأنا أضع هذا الألم أو الفرح في كتابة ثانية، أي أنني أعكسه، شأن (المرآة العاكسة). وحين أعكسه، أجعله مزدوجاً، أي أعيد إنتاجه. وأقدم نسخة ثانية.

ولكن حين أخلق، لا أعكس، وإنما أضع الألم والفرح في شكل بنية ـ في شبكة من الرموز والدلالات.

المبدع لا يكتب عن العالم، وإنما يقدم العالم مكتوباً. إنه يخلق نصاً لا يكون كلاماً على الحب، مثلاً، بل يكون الحب نفسه في جسد لغوي ـ رمزي.

التعبيرُ هو أن أكتب الحب، والخلقُ هو أن أكتب الحب.

التعبير هو أن أكتب عن الثورة، أما الخلق فهو أن أكتب الثورة.

*

ـ حتى الرابعة عشرة من عمري، لم أدخل مدرسة، ولم أشهد سيارة، ولم أعرف الراديو.

ـ تعني أنك عشت في عصر حجري...

ـ في ما يشبهه.

ـ...

ـ إذاً، أنتم أهل المدينة، الذين تؤخذون الآن بأكواخنا، تذكروا أنها كانت، زمناً طويلاً، وإلى عهد قريبٍ،أوكاراً لفئران الحقول وبيوتاً للدجاج.

وقلت، استطراداً:

ـ يبتعد. يترك مسافة بينه وبين أوهام اللحظة لكي يعرف كيف يقترب، وكيف ينخرط في مدار التاريخ.

*

ـ الوضع العربي؟ يتدحرج كالصخرة في حنجرتي.

ـ الوضع العربي؟ وعاءٌ ينصبّ فيه كل شيء، من كل جهة. كيف لا نحلم بتغييره؟ خصوصاً أن الخلاّقين لا يغيّرون أوضاعهم ليخلقوا أوضاعاً جديدة وحسب، بل لكي يزدادوا أيضاً، فهماً للحياة. ولكي تزداد رؤياهم عمقاً، ولكي يزداد فكرهم تأصلاً واتساعاً. ولكي تزداد ممارستهم غنى وتنوعاً. إنهم لا يغيّرون أوضاعهم لأنها استنفدت وحسب، وإنما يغيّرونها أيضاً لأنهم في حاجة إلى رؤى جديدة، وخبرات جديدة.

الإنسان يحيا بالتغيّر. الحياة لم تعط له لكي يحفظها، بل لكي يغيّرها.

*

ـ «إننا نعيش في عصر الهجوم، حقاً. . .»

ـ «غير أننا، مع ذلك، مُسيَّجون بأسيجة ثقافية اقتصادية تبدو كأنها الصفوف الأمامية للعدو الذي يهاجمنا.»

*

ـ الكلام العربي السائد؟ إنه، في المقام الأول، سياسي، بالمعنى الخاص المباشر لهذه الكلمة. ولهذا الكلام خصائص معيّنة.

١ ـ فهو، من ناحية الألفاظ والعبارات، مليء بالمفردات الحربية أو العسكرية: الكفاح، النضال، المعركة، الجبهة، الهجوم، الدفاع، الحملة، المناورة، العدو، الصديق، التكتيك، الاستراتيجية، التحالف، النصر، المهادنة. . . إلخ.

٢ ـ وهو، من حيث الشكل، مطبوع بطابع الهدوء، والاعتدال، واللاتشنج. ويتجلى هذا الطابع، في أمواج من الشتائم تنهال على الخصم. وبين هذه الشتائم، تكون ألفاظ كالمجنون، والعميل، والمرتد، والخائن، . . . أكثر الألفاظ شيوعاً وتكراراً.

٣ ـ أما من ناحية المضمون، فإن هذا الكلام يؤكد باستمرار أن هدفه الأساسي (ويا للمفارقة!) هو توكيد الوحدة والحرية، والمحبة، واحترام الإنسان وحريته، ونبذ الخلافات والتفرقة والعنف. . إلخ.

مع ذلك، تريد السياسة العربية السائدة أن تقنع الأجيال الطالعة، بوساطة هذا الكلام السائد، أنها تريد النهوض والتقدم، وأنها لا تعمل إلاّ لتحقيق العدالة والحرية والمساواة.

*

لا بدّ من أن نبتكر أسماء جديدة لوظائف جديدة: هذا ما يستخلصه كل من يلاحظ حياتنا اليومية. فكما نقول عمال النسيج، مثلاً، يجب أن نقول الآن عمال الموت.

الموت عمل من الأعمال اليومية في المجتمع العربي. مع ذلك ننساه كل منا، لكثرة ما ألفه، بل نسلك جميعاً إزاءه كأننا لا نراه.

هل لأننا أبطال إلى حد أن الموت لا يهمنا، أو أنه يستهوينا؟

أم أننا، على العكس، موتى، لذلك لا نشعر بالموت وبمن يموت؟

أم أن هذا الذي يسمّى الإنسان لم نعرفه بعد، أو لم نعرف بعد أن نميّز بينه وبين الحجر، أو بينه وبين الشجرة؟

*

لا أرى ما يطوف بي على ذروات حاضرنا إلاّ ثلجَ التّاريخ،
لهذا علّمتُ جسدي أن يكونَ لهباً.

*

اكتبْ، لا تكتبْ أيّها الشاعر،
إلاّ ما يزرع في خلايا الكلمات
غاباتِ الرّغبة.



للشاعر

(آثَرْنا، اختصاراً، أن نكتفي بالإشارة إلى الطبعتين الأولى، والأخيرة).

١) شعر

قصائد أولى، ط١، دار مجلة شعر، بيروت، ١٩٥٧؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٨.

أوراق في الريح، ط١، دار مجلة شعر، بيروت، ١٩٥٨؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٨.

أغاني مهيار الدمشقي، ط١، دار مجلة شعر، بيروت، ١٩٦١؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٨.

كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل،
ط١ المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٥؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٨.
المسرح والمرايا، ط١، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٨؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٨.

وقت بين الرماد والورد، ط١، دار العودة، بيروت، ١٩٧٠؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٠.

هذا هو اسمي، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٠.

مفرد بصيغة الجمع، ط١، دار العودة، بيروت، ١٩٧٧؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٨.

كتاب القصائد الخمس، ط١، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩.

كتاب الحصار، دار الآداب، بيروت ١٩٨٥.

شهوة تتقدم في خرائط المادة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

احتفاءً بالأشياء الغامضة الواضحة، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٨.

أبجدية ثانية، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٤.

الكتاب I، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٥.

الكتاب II، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٨.

الكتاب III، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢.

فهرس لأعمال الريح، دار النهار، بيروت.

أَوَّلُ الجَسدِ آخِرُ البَحْر، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٣

تَنبَّأْ، أيّها الأعمى، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٣

٢) الأعمال الشعرية الكاملة

ديوان أدونيس، ط١، دار العودة، بيروت، ١٩٧١؛
ط٢، دار العودة، بيروت، ١٩٧٥؛
ط٣، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩.

الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، ١٩٨٥؛
الطبعة الخامسة، دار العودة، بيروت، ١٩٨٨.

الأعمال الشعرية الكاملة، طبعة جديدة، دار المدى، دمشق، ١٩٩٦.

٢) دراسات

مقدمة للشعر العربي، ط١، دار العودة، بيروت، ١٩٧١؛
ط٥، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٦.

زمن الشعر، ط١، دار العودة، بيروت، ١٩٧٢؛
ط٦ مزيدة ومنقّحة، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٥

الثابت والمتحوّل، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب،
الطبعة الثامنة (طبعة جديدة، مزيدة ومنقحة، في أربعة أجزاء):
١ ـ الأصول،
٢ ـ تأصيل الأصول،
٣ ـ صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني،
٤ ـ صدمة الحداثة وسلطة الموروث الشعري.
دار الساقي، ٢٠٠١.

فاتحة لنهايات القرن، الطبعة الأولى، دار العودة، بيروت، ١٩٨٠؛
الطبعة الثانية، دار النّهار، بيروت.

سياسة الشعر، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٥.

الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٥.

كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٠.

الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٢.

النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٣.

النظام والكلام، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٣.
ها أنت أيها الوقت، (سيرة شعرية ثقافية)، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٣.
موسيقى الحوت الأزرق. دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٢.

٤) مختارات

مختارات من شعر يوسف الخال، دار مجلة شعر، بيروت، ١٩٦٢.
ديوان الشعر العربي،
الكتاب الأول، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٤.
الكتاب الثاني، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٤.
الكتاب الثالث، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٨.
ديوان الشعر العربي (ثلاثة أجزاء)، طبعة جديدة، دار المدى، دمشق، ١٩٩٦.
مختارات من شعر السياب، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٧.
مختارات من شعر شوقي (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢.
مختارات من شعر الرصافي (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢.
مختارات من الكواكبي (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢.
مختارات من محمد عبده (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣.
مختارات من محمد رشيد رضا (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣.
مختارات من شعر الزهاوي (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣.
مختارات من الإمام محمد بن عبد الوهاب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣.
(الكتب الستة الأخيرة، وُضعت بالتعاون مع خالدة سعيد).

٥) ترجمات

حكاية فاسكو. وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٢.
السيد بوبل. وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٢.
مهاجر بربسبان. وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٣.

البنفسج، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٣.

السفر، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٥.

سهرة الأمثال، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٥.

مسرح جورج شحادة، طبعة جديدة، بالعربية والفرنسيّة، دار النهار، بيروت.

الأعمال الشعرية الكاملة لسان جون بيرس،

منارات، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٦؛

طبعة جديدة، دار المدى، دمشق.

منفى، وقصائد أخرى، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٨.

مسرح راسين

فيدر ومأساة طيبة أو الشقيقان العدوان، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٩.

الأعمال الشعرية الكاملة لإيف بونفوا، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٦.

كتاب التحولات، أوفيد، المجمّع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٢.




www.alkottob.com



ـ استيقظتُ أمس، مضطرباً:
كنتُ أحلم،
مرّت في الحلم:
مدنٌ كثيرة، ولا بيت.
بيوت كثيرة، ولا غرفة.
غرفٌ كثيرة، ولا سرير.
أسرّةٌ كثيرة، ولا نوم.

ـ تحتاج إلى صاعقةٍ تضرب أحشاءكَ،
لكي تهبط عميقاً في كينونتك   لكي تعانق وحدتكَ فيما
يحاصركَ صخب العالم   لكي تبدّد الغيوم التي تغطّي عقلك
وجسدك ـ الغيوم الآتية مِمّا قَبل   من الآن   وتلك التي
تفصل بينك وبين المجهول.


ISBN 185516498-1
9 781855 164987

